

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE

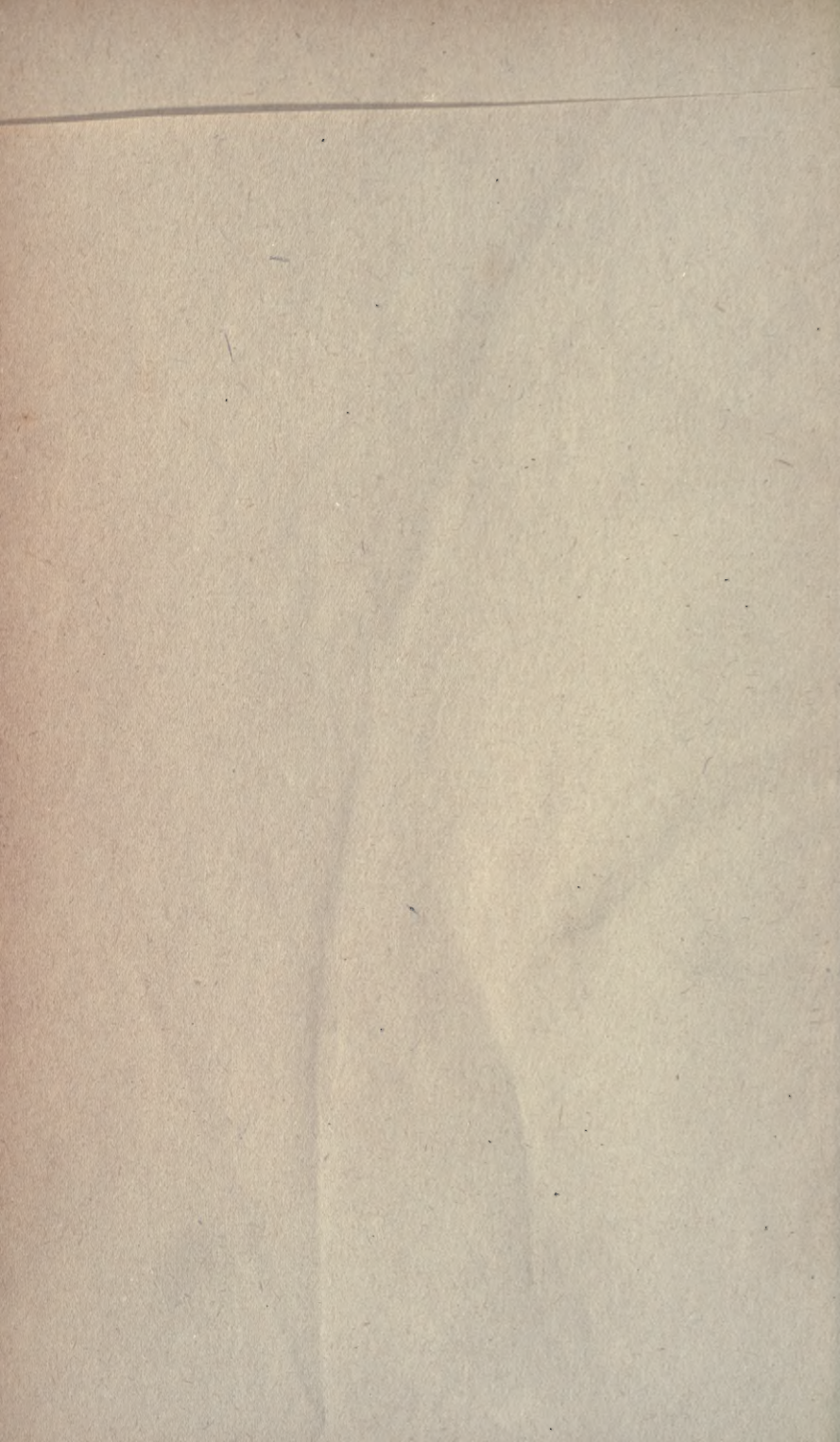


3 1761 01986185 5

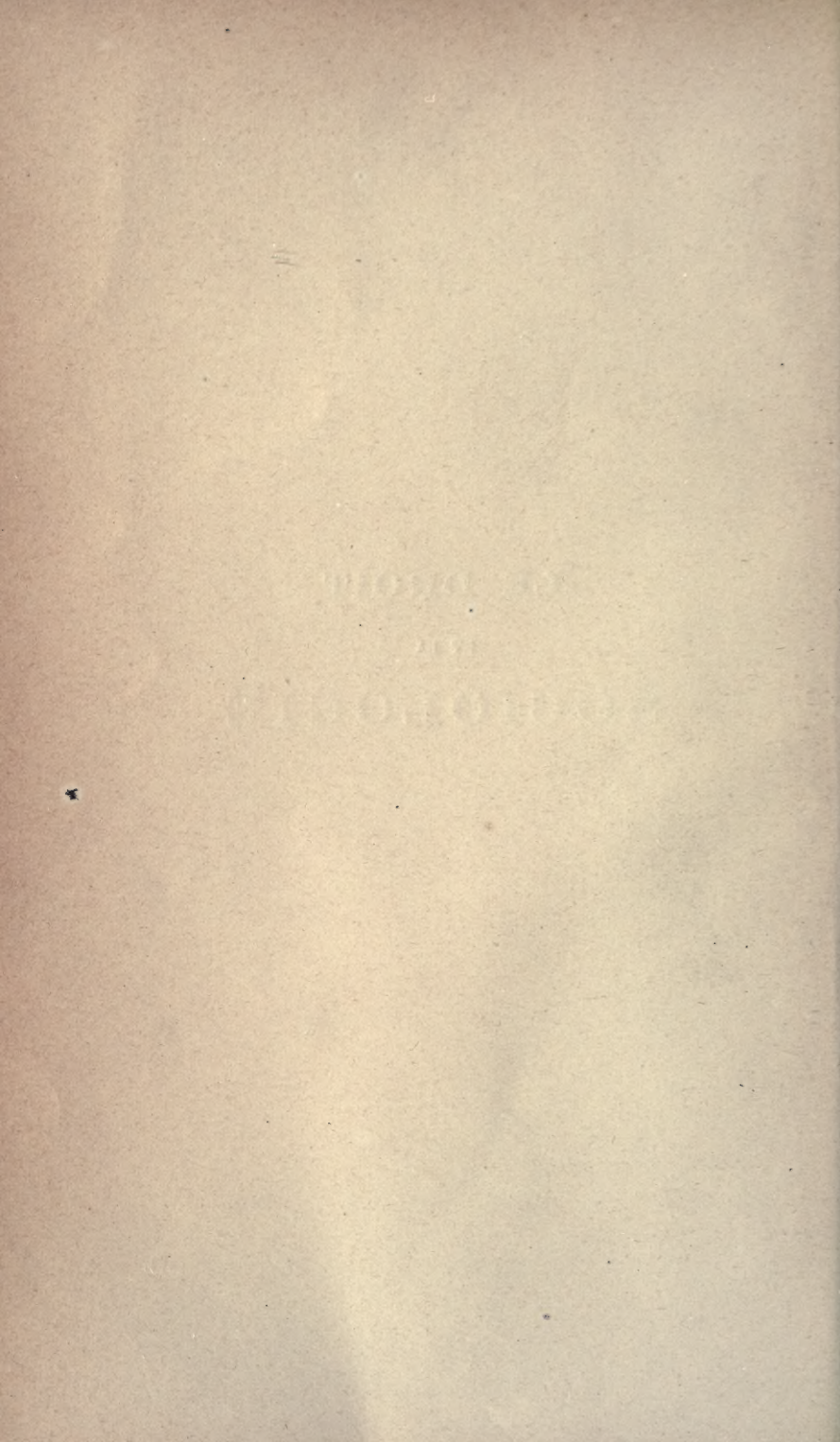








LE DROIT
ET LA
SOCIOLOGIE



LE DROIT
ET LA
SOCIOLOGIE

PAR

RAOUL BRUGEILLES

JUGE SUPPLÉANT AU TRIBUNAL CIVIL DE BORDEAUX



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^{ie}

108, boulevard Saint-Germain, 108

1910

Tous droits réservés

PRÉFACE

L'importance sociale du Droit n'a jamais apparu avec plus de clarté et de grandeur qu'à l'époque actuelle, et d'autre part les controverses sur sa nature, et surtout sur des points spéciaux qui sont manifestement de son domaine, tels que les relations de l'État avec les groupes corporatifs de fonctionnaires ou d'ouvriers, les relations économiques internationales, les questions fiscales, l'organisation juridique de la charité, jusqu'ici abandonnée aux impulsions sentimentales, bref toute la réorganisation de la société sur des bases rationnelles solides, n'ont jamais été aussi vives et aussi stériles.

Tout se tient dans le Droit : la moindre réforme en apparence insignifiante n'a de valeur que si elle est conforme à des principes juridiques que seule la Philosophie — ou plutôt la Science — peut nous fournir. Nous assistons actuellement à une phase critique de l'évolution juridique. Ce sont les bases fondamentales

du Droit qui sont remises en question, non pas tant par les théoriciens que par les masses auxquelles certaines notions sont étrangères, mais qui, par le sentiment de leur intérêt, contribuent puissamment à cette évolution.

La position qui nous paraît la plus digne et la seule possible en face de ces problèmes qui se posent n'est pas la compression, la tentative illusoire d'arrêter l'essor du Droit. C'est au contraire de le canaliser, et dans ce but de rechercher les principes mêmes du Droit et la méthode la plus propre à concilier les vérités éternelles avec l'évolution sociale. Quels sont donc ces principes permanents et généraux du Droit? quelles sont les parties mobiles qui constituent l'édifice juridique et que chaque génération peut réorganiser à sa guise sans en ruiner les fondements? Telle est la nature des problèmes que nous nous sommes posés et auxquels nous tâcherons d'apporter sinon une solution, du moins une impartialité et une rigueur seules de nature à faire mériter au Droit le nom de Science qui doit légitimement lui revenir, ainsi que nous espérons en apporter la démonstration.

Le but spécial de nos recherches est la définition d'un phénomène social bien net, le phénomène juridique, ce qui nécessite la distinction aussi claire que possible de tous les phénomènes sociaux avec lesquels il peut être confondu. D'autre part, il nous a fallu rechercher s'il y avait des phénomènes sociaux purs, indépendants des phénomènes juridiques, moraux, esthétiques, etc. Nous avons été amené ainsi progressivement à élaborer toute

une sociologie, surtout un essai de classification des phénomènes sociaux, qui ne peut évidemment avoir d'autre valeur que celle d'une ébauche, d'une hypothèse dont la vérification constitue un programme suffisant pour remplir une existence. Nous n'avons cependant pas pu résister au désir de la formuler avant d'en avoir éprouvé la solidité, ne sachant si de sa connaissance ne pourrait pas jaillir par ailleurs une découverte inattendue qu'elle aurait provoquée.

C'est donc sous ces réserves que nous entreprenons l'étude du phénomène juridique, dont la définition complète nécessiterait l'achèvement de la sociologie tout entière, mais dont nous croyons pouvoir donner ici quelques traits essentiels et distinctifs.



INTRODUCTION

Le Droit et la Philosophie ⁽¹⁾

Le Droit est-il une science? Ses lois sont-elles scientifiques? Ne sont-elles pas au contraire un produit arbitraire et artificiel de l'esprit humain?

Que sont donc les lois scientifiques? Qu'est-ce que la science?

Les définitions en sont nombreuses. Au risque d'augmenter la confusion, nous allons cependant en proposer une nouvelle.

La science est une catégorie de la conscience sociale; elle est le mode de connaissance afférent à cette conscience. Nous rechercherons ultérieurement ce qu'est la conscience sociale.

(1) BERTHELOT, *La science idéale et la science positive*, dans Renan, cité ci-dessous. — BERGSON, *Matière et mémoire* (Alcan, 1908). — *Id.*, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Alcan, 1908). — BINET, *L'âme et le corps*. — BOEX-BOREL, *Le pluralisme* (Alcan, 1909). — BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature* (Alcan, 1908). — *Id.*, *Science et religion*. — G. BOLM, *La naissance de l'intelligence*. — LE DANTEC, *Les limites du connaissable* (Alcan, 1908). — HAURIU, *La science sociale traditionnelle* (Paris, 1896). — LACHELIER, *Du fondement de l'induction* (Alcan, 1902). — H. POINCARÉ, *Science et hypothèse* (1902). — *Id.*, *Science et méthode* (1907). — RENAN, *Dialogues et fragments philosophiques* (1895).

Quant à la connaissance en général, nous pouvons la définir : la prise de conscience de l'objet par le sujet.

Tout le problème de la connaissance se résoud ainsi dans celui de la nature de la conscience individuelle. Qu'est-ce donc que cet acte qui réunit le sujet et l'objet en un phénomène indissoluble?

Il nous paraît en effet définitivement acquis à la métaphysique que nous ne connaissons parfaitement bien qu'une chose : notre conscience.

Mais selon la manière dont cette connaissance est conçue, les conséquences qu'on en déduit varient singulièrement.

Descartes, faute d'une assez longue étude de la psychologie, avait réduit la conscience à la pensée : *Cogito, ergo sum*. Schopenhauer et tous les métaphysiciens postérieurs ont surtout considéré la conscience sous son aspect volontaire.

Ces vues sont en partie arbitraires. Le point de départ de toute critique sérieuse de la connaissance : l'expérience, ou plutôt l'observation complète et impartiale, a une importance capitale et les erreurs qui seraient commises à son occasion se répercuteraient à une puissance de degré croissant, à mesure que les déductions qu'on en tire seraient plus éloignées.

Il faut donc nous étendre un peu longuement à ce sujet pour ne rien ômettre, et ne progresser qu'avec la plus grande circonspection pour n'avancer aucune proposition qui, en l'état actuel des sciences, ne nous paraisse amplement acquise.

La connaissance intuitive, la conscience de soi-même et du monde extérieur par le sujet pensant, sentant et voulant nous apparaît en premier lieu comme un phénomène unique en son genre. C'est un acte *sui generis*, indécomposable, impos-

sible à analyser, résidu ultime de toute science, point de départ de toute métaphysique. Il est donc impossible à définir, parce qu'il est unique et ne peut se classer — *en lui-même* — dans aucune espèce, ni se distinguer d'aucune autre connaissance de même ordre. Il est absolument impossible de comparer les états de conscience de A à ceux de B, *sans faire intervenir un intermédiaire*. Cette conscience constitue la réalité pleine et entière, la chose en soi, la seule réalité que nous connaissions.

Comment conçoit-on d'ordinaire cette conscience, dès qu'on veut en sortir pour étudier ses rapports avec le monde extérieur et la connaissance de ce dernier?

Les psychologues ont contribué fâcheusement à obscurcir la question. Poussés par le besoin d'expliquer, ils ont *abstraitement* décomposé et analysé cette conscience et ont distingué arbitrairement du fait même d'avoir conscience d'un état l'objet de cet état, sa matière, le quelque chose qui est connu, senti, voulu.

C'est là une erreur de méthode qui a entraîné l'éclosion de théories radicalement viciées dès leur origine.

Il est hors de contestation possible qu'en dehors de l'objet qui est la matière d'un état de conscience, il n'y a pas de conscience — sinon abstraitement et pour les besoins du raisonnement des psychologues, — et que le sujet, en tant qu'il prend conscience de lui-même, devient un objet au même titre que les objets du monde extérieur. Une conscience vide est inconcevable à titre de réalité indépendante : elle ne peut être qu'un modé de liaison spatial et temporaire entre des phénomènes, liaison à la fois active, sentie et connue.

Ces états de conscience qui, d'abord, ne font qu'un avec

l'objet qui les a provoqués (nous prenons ce terme sans préjugé et seulement pour pouvoir nous exprimer : il implique, en effet, que l'objet est distinct de la conscience, ce qui nous paraît faux), sont, de plus, *toujours* complexes. Il n'y a pas d'état de conscience concret, réel qui soit une pensée pure, un sentiment pur, une volonté pure, mais seulement des *moments* de la conscience synthétisant à doses variables sensations, émotions, volition et connaissance.

Voilà la réalité primordiale qui nous est connue complètement, intuitivement et synthétiquement. Voilà le point de départ sur lequel *seul* nous avons le droit de raisonner pour étudier la valeur de la connaissance objective.

Si l'on adopte cette manière de voir, il se pose immédiatement toute une série de problèmes d'importance variable et se subordonnant les uns aux autres.

Et d'abord, si nous prétendons que la conscience individuelle, la nôtre, — la seule que nous connaissions au sens complet du mot, — ne se distingue pas réellement des objets qui la composent et qui varient sans cesse, tout en laissant apparaître un résidu permanent et d'apparence invariable, comment allons-nous concevoir cette dualité, qui elle aussi est un fait d'expérience, une donnée de l'observation : la permanence de la conscience et la variation de ses éléments?

Ce problème n'est qu'un cas particulier de celui dont la généralité ne le rend abordable qu'à la métaphysique, à savoir s'il n'y a dans l'univers que des éléments hétérogènes, des monades closes, et la conscience en serait une : c'est la solution pluraliste ; ou si, au contraire, la conscience n'est qu'un repliement sur soi-même de la chose en soi, identique en son fond dans tout l'univers : c'est la solution moniste.

Faut-il concevoir la conscience comme radicalement distincte des objets qui traversent son champ (thèse pluraliste)? Faut-il la concevoir comme un produit de ces mêmes objets, du monde extérieur (thèse moniste)? La distinction de l'objet et du sujet est-elle réelle? N'est-elle pas plutôt le résultat de l'abstraction et de l'analyse philosophique, qui, prenant ensuite ses concepts pour des réalités indépendantes, se trouverait dans l'impuissance d'en reconstituer le lien et l'unité? Telle est la question?

L'observation ne nous révèle en effet que deux choses qui sont d'ailleurs contradictoires, mais qu'il faudra concilier rationnellement, puisqu'en fait elles se concilient : d'abord, l'unité de la conscience et sa permanence, unité et permanence d'ailleurs relatives; ensuite, la diversité et la mobilité des objets, des choses, qui constituent l'originalité de tel ou tel état de conscience.

Il nous faut donc anticiper et faire pressentir comment nous pouvons arriver à une synthèse du monisme et du pluralisme dans le cas particulier qui nous occupe.

Indiquons immédiatement une conséquence résultant de cette synthèse : c'est que l'individu, le moi, n'existe pas, au sens métaphysique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de chose en soi. Cette existence impliquerait l'éternité et non seulement l'immortalité. Or, il est incontestable que celle-là n'a jamais été formellement attribuée à notre individualité. Une existence de l'âme, dans l'hypothèse moniste, antérieure à la naissance, exigerait la mémoire d'une vie antérieure, ce qui est contraire à l'observation. Si l'on objecte que cette mémoire peut être inconsciente, la thèse est entachée de contradiction. Il faut donc renoncer à nous attribuer, en tant qu'individu,

l'éternité. Quant à l'immortalité, la question n'est pas résolue, mais l'affirmative fût-elle prouvée qu'elle n'altérerait en rien la vérité de notre assertion, à savoir que l'homme-individu, que notre conscience, la seule réalité que nous connaissions, n'existe pas au sens absolu du mot, à titre indépendant du monde extérieur.

Cette conséquence qui nous paraît irréfutable, nous paraît entraîner logiquement la vérité du principe suivant d'où elle découle : la conscience n'étant pas la chose en soi ne peut être qu'une modalité de cette chose. Elle apparaît donc approximativement comme une synthèse temporaire et limitée de l'objet et du sujet, et la connaissance intuitive que possède le sujet de cette synthèse constitue toute sa réalité.

On peut grossièrement et provisoirement la considérer comme un pouvoir, une tendance, une réaction, le résultat d'une lutte entre des séries de choses. D'une part le monde extérieur, comprenant non seulement l'univers physique, mais aussi la conscience sociale, — et de l'autre l'individu, l'homme, organisme, produit du monde extérieur, société déjà très compliquée de choses déjà elles-mêmes très complexes, chaque élément de cet organisme possédant déjà une conscience à l'état de pouvoir ou de tendance et la conscience individuelle résultant d'une part de la synthèse de ces consciences élémentaires et hiérarchisées, d'autre part de l'opposition de cette dernière avec la conscience sociale. Nous ne connaissons pas de conscience supérieure à cette dernière, et s'il en existe une, celle de l'univers entier, nos moyens actuels d'investigation ne nous en ont pas révélé la présence, au moins à titre de conscience actuelle, la possibilité d'une tendance à

sa constitution étant d'ailleurs parfaitement d'accord avec l'ensemble de nos connaissances.

Si nous concevons la conscience ainsi, elle n'est plus l'apanage de l'homme : elle constitue une réalité universelle, ne différant qu'en degrés et non en nature. Elle existe alors virtuellement non pas seulement dans l'atome, être déjà très complexe, mais dans l'élément inconnu et irréductible, éternel, lui, qui existait à l'origine et qui, s'associant avec d'autres éléments, constitue les édifices de plus en plus compliqués que sont les divers individus corporels : atomes, molécules, planètes, organismes, sociétés, systèmes stellaires, nébuleuses, etc.

Chaque échelon de cette hiérarchie progressive se caractérise par une conscience sociale correspondant au nombre et à la diversité des éléments qui le constituent, et dont la clarté et la richesse semblent découler non pas tant de l'ordre absolu de leur grandeur que de la complexité des éléments qui la composent : la conscience humaine, par exemple, paraissait dépasser dans cet ordre d'idées la conscience du système solaire.

La conception bergsonienne de la conscience se concilie parfaitement avec nos vues.

La conscience nous paraît être pour M. Bergson l'expression de la liberté, de l'indétermination de l'action. Chez l'homme, à cause de la complication de son appareil nerveux et cérébral, l'excitation n'est pas toujours suivie d'une réponse immédiate et peut être le germe d'une *action différée*, c'est-à-dire d'un état de conscience. La conscience humaine consiste essentiellement dans le pouvoir de choisir, en se guidant sur les souvenirs antérieurs pour se déterminer au mieux

possible. Parler de conscience au sujet des êtres autres que l'homme paraît une contradiction si on définit la conscience comme celle de notre personnalité. Il est évident que la conscience d'un cheval n'est pas la même que la nôtre; mais elle existe et s'en rapproche, à cause de l'existence d'un cerveau, d'un pouvoir de choix entre divers actes, ce choix étant d'ailleurs plus limité. On peut donc étendre le sens du mot conscience et dans ce sens étendu l'appliquer à tout être aussi rudimentaire que l'atome, ou l'électron, — à condition qu'il soit prouvé que l'excitation reçue par cet être n'est pas toujours et partout suivie d'une réponse identique, mais qu'il y entre déjà une certaine part d'indétermination. Si la contingence des lois de la nature existe, ne fût-ce que dans une mesure extrêmement restreinte, on a le droit de parler de la conscience d'un atome. Or, cette contingence, qui en fait, et pour les besoins de la pratique, est pour ainsi dire nulle, existe théoriquement. Elle n'apparaît pas en science parce que nous opérons sur des masses, parce que nos lois scientifiques sont des lois de statistique et visent à un but pratique, — mais en métaphysique on a le droit d'en tenir compte et de l'opposer, dans une certaine mesure, à la thèse déterministe pure dans ce qu'elle a d'excessif.

Il résulterait de cette conception de la conscience une conséquence importante. C'est que l'être, l'individu, homme, plante, animal, soleil, etc., tels que nous les connaissons n'ayant pas d'existence absolue, n'est en somme qu'un composé de phénomènes de durée et d'importance variables, et que la science par excellence serait celle des phénomènes et des relations qu'ils soutiennent entre eux.

D'autre part, s'il n'y a pas de chose en soi, la question de

l'inconnaissable reçoit une solution négative. D'ailleurs si l'être, quel qu'il soit, est réductible aux phénomènes, tout phénomène capable d'agir sur notre conscience nous est connu sous un certain angle en fonction de notre constitution mentale. S'il n'agit pas sur elle, les parties sur lesquelles il n'agit pas nous restent inconnues, mais nous n'avons pas le droit d'affirmer *a priori* qu'elles le resteront toujours.

En ce qui concerne la relativité de la connaissance que nous avons des phénomènes, il y a lieu d'entrer dans quelques explications.

Nous concevons notre conscience, si nous voulons la rattacher au monde extérieur, comme le résultat d'un conflit entre notre organisme, d'une part, et l'ensemble de l'univers, moins cet organisme, d'autre part. A la vérité, le champ actuel de notre conscience ne nous présente jamais l'image totale de l'un, ni de l'autre. Il nous est impossible de penser clairement à la fois l'un et l'autre, et les objets les plus voisins, nos besoins les plus pressants sont ceux qui composent à chaque instant le champ le plus clair de notre conscience. Cependant, nous ne pouvons faire abstraction d'une parcelle quelconque aussi infime qu'on le voudra du tout cosmique dans l'explication que nous tentons de la nature de la conscience, attendu que nous ne connaissons pas quelle est la valeur de l'action de cette parcelle sur notre constitution mentale et que nous ne savons pas à quelle erreur nous nous exposons en la considérant comme nulle. Il faut donc supposer que notre conscience conçoit à chaque instant l'univers entier, mais avec des degrés de clarté et d'intensité décroissant à partir d'un certain taux jusqu'à une limite voisine de zéro.

Il faut également supposer que le mode selon lequel notre conscience connaît cet ensemble est déterminé à chaque instant par l'état de notre organisme qui, d'ailleurs, est lui-même fonction à chaque instant de l'état de l'univers entier au même moment. Mais s'il ne nous est pas possible de concevoir encore clairement la nature de ces liaisons, il reste que la conscience est entièrement subordonnée à notre constitution mentale, en liaison avec notre organisme.

Ces hypothèses nous paraissent répondre avec le plus d'exactitude possible à l'ensemble de nos connaissances actuelles les plus certaines sur la nature de la conscience. Elles n'ont rien de contradictoire et peuvent servir de point de départ assez solide pour tenter une explication de la connaissance.

La conscience ne connaît, avons-nous dit, qu'elle-même, par intuition et complètement. Mais cette conscience est par nature celle de l'univers entier, affectée d'un indice de réfraction résultant de la liaison de cette conscience avec un organisme. Ce qui constitue la relativité de la connaissance, c'est tout simplement et à proprement parler l'existence de cet indice de réfraction dont il s'agit de calculer la valeur, toutes les fois qu'on veut tenter de pénétrer l'absolu.

Or, nous croyons que cette relativité a été parfois mal comprise et qu'en réalité, elle est plutôt une limitation quantitative que qualitative de la connaissance. Voici nos raisons :

Le sujet conscient se connaît dans une certaine mesure et d'une façon absolue : il a conscience de sa personnalité, et cela par un acte de connaissance primitif : l'intuition. D'autre part, ce sujet est en relations, d'abord avec des sujets analogues, d'autres membres de la société à laquelle il appartient.

Il a connaissance de la conscience de ces sujets, d'une certaine manière, par analogie, et lorsque par le raisonnement, l'induction guidée par des indices, des gestes, des paroles, il sait exactement quel est l'état de conscience actuel d'un sujet, il connaît cet état presque aussi intuitivement que son auteur (1).

Le sujet conscient est en relations non seulement avec ses semblables, mais avec des êtres de nature différente : animaux, objets inanimés. Il est déjà malaisé de chercher à connaître par analogie la psychologie des êtres, même les plus voisins de nous. Cette méthode ne peut plus donner aucun résultat sérieux dès qu'on aborde des sujets avec lesquels nous n'avons que des rapports lointains d'organisation, et surtout les choses inanimées. La seule chose que nous puissions encore affirmer avec de grandes chances de probabilité, c'est que, par exemple, l'énergie est à la matière ce que la conscience est à la matière animée ou à la société; que la conscience est un mode supérieur de force, d'existence, peut-être le fondement d'un mode d'existence encore supérieur : cela est déjà très problématique. Mais il est encore plus probable que la conscience, en tant que tendance, pouvoir, possibilité, existe en germe dans tout être individualisé.

(1) Nous touchons ici à une série de problèmes d'un intérêt considérable : L'imitation d'un sujet par un autre produit-elle chez l'imitateur un état de conscience réellement identique à celui de l'imité? Ce phénomène de mimétisme est-il spécial à l'homme? N'est-il pas plus général, dépassant même l'animalité? N'est-il pas à la base de toute influence, même purement physique, de corpuscules inanimés? notamment la gravitation, l'influence électrique, l'affinité chimique, l'assimilation biologique ne seraient-elles pas dans des domaines divers les manifestations spéciales de la loi d'imitation qui, sous l'aspect sympathique, parvient à assimiler deux consciences jusqu'à un certain point? Ne serait-ce pas là la loi la plus générale de l'univers? Nous nous bornons à poser ces problèmes, dont l'étude ne pourrait être entreprise avec fruit qu'en les décomposant successivement.

Dans tous les cas, la connaissance de la conscience, la psychologie, n'est plus d'aucune utilité dès que nous voulons faire l'étude des choses inanimées ou des organismes, en tant qu'ils ne manifestent aucune conscience semblable à la nôtre. Cette connaissance n'est désormais plus intuitive. Elle devient purement rationnelle et aussi sociale : c'est la science.

On connaît les procédés de la méthode scientifique; nous n'y reviendrons pas. On sait que ses résultats sont purement relatifs en raison de notre constitution mentale, mais qu'ils expriment cependant les liaisons des phénomènes *entre eux*, en dehors des relations qu'ils soutiennent avec nous. C'est du moins le but idéal auquel elle tend. On sait de plus que ses lois s'expriment symboliquement en langage mathématique autant que possible; que le langage ordinaire diffère de ce dernier en ce qu'il n'emploie pas exclusivement des abstractions dérivées d'images visuelles ou tactiles, mais fait appel aux données de tous les organes des sens et aussi au sens interne. Mais il n'en résulte pas que la méthode scientifique ne soit applicable à des phénomènes impossibles à ramener au mouvement : phénomènes sociaux notamment. La seule difficulté consiste à trouver des procédés sûrs de preuve applicables aux lois qu'on croit avoir découvertes.

Ce qu'on admet moins communément, c'est que la notion de cause essentielle à la loi scientifique qui exprime la relation nécessaire, permanente et générale de cause à effet se confond aux yeux du philosophe avec la notion de but, ce qui permet *ipso facto* l'intégration de la sociologie à la science, bien que la notion de loi diffère ici en apparence de la loi mathématique ou physique.

Cette identité foncière de la cause et du but nous paraît pouvoir être démontrée par diverses voies.

Et d'abord, la notion même de cause efficiente dérive de l'intuition de la cause finale. La notion de but est une notion radicalement irréductible que nous concevons intuitivement et qui sert de fondement à notre action. Nous constatons par expérience personnelle que *le but nous détermine* : c'est l'idée-force de M. Fouillée. Sans doute, il reste à résoudre un problème posé par M. Bergson, à savoir si le but que nous concevons est fonction de nos images antérieures. Mais la pratique répond sans réplique que la liberté, l'indétermination nous paraissent être des commencements de série, des points de départ jaillissant de nous-mêmes. Il est impossible de ne pas admettre qu'un but que nous créons n'est pas quelque chose de nouveau, sinon entièrement, au moins dans une certaine mesure. Quoi qu'il en soit, l'observation démontre que la cause de nos actes, c'est le but que nous visons. Or, c'est cette liaison que nous avons transportée en l'inversant dans l'explication des phénomènes. Comme nous ignorons les buts poursuivis par les choses, nous supposons qu'elles n'en ont pas et nous assignons à leurs actes une cause antérieure, dite efficiente. Cette question de l'antériorité est d'ailleurs souvent mal comprise. Le but est antérieur à la détermination d'un acte au même titre qu'une cause efficiente. Il faut avoir pensé un but avant qu'il détermine à l'action.

La seule différence du but avec la cause, c'est qu'il paraît intérieur à la force, à l'être qui agit, alors qu'elle paraît extérieure, mais c'est encore une illusion. Si la cause paraît extérieure, cela dérive de ce que l'excitation, dite cause, agissant sur un être matériel, atome ou planète,

peu importe, est suivie immédiatement d'un effet que nous pouvons prévoir et qui est toujours le même. Autrement dit, la réponse de l'être à la cause, à l'excitation est toujours la même et ne se fait pas attendre. Au contraire, notre esprit conçoit le but sans excitation extérieure et le réalise quand il veut ou quand il peut. Mais il faut remarquer : 1^o que la cause réelle de l'effet, de l'action d'un être matériel n'est pas uniquement l'excitation extérieure : elle réside aussi dans la *constitution du dit être*. Ses actes sont déterminés non seulement par la cause extérieure, mais encore par sa nature propre, identiquement, comme pour notre esprit ; 2^o qu'inversement, le but que nous concevons participe toujours, au moins en partie des excitations antérieures.

Il n'y a donc pas de différence de nature entre la cause et le but, à moins qu'on ne veuille, pour la commodité du langage, réserver le nom de but à *la connaissance de ce but*, ce qui est cependant une chose différente (1).

Dans ces conditions, le rattachement des sciences sociales à la Science nous paraît être une question très simple. Si le but volontaire ou involontaire est identique en sociologie à la cause dans les autres sciences, il est possible de construire

(1) « Ainsi la nature possède deux existences fondées sur les deux lois que la pensée impose aux phénomènes : une existence abstraite, identique à la science, dont elle est l'objet, qui repose sur la loi nécessaire des causes efficientes, et une existence concrète, identique à ce qu'on pourrait appeler la fonction esthétique de la pensée, qui repose sur la loi contingente des causes finales.

» L'explication mécanique d'un phénomène donné ne peut donc jamais être achevée, et une existence exclusivement fondée sur la nécessité serait pour la pensée un problème insoluble et contradictoire.

» Les vraies raisons des choses ce sont les fins, qui constituent sous le nom de formes les choses elles-mêmes; la matière et les causes ne sont qu'une hypothèse nécessaire, ou plutôt un symbole indispensable par lequel nous projetons dans le temps et dans l'espace ce qui est en soi supérieur à l'un et à l'autre. » (LACHELIER, *Du fondement de l'induction.*)

une dynamique, une statique sociales, à l'aide de lois exprimées en fonction du but, à condition de leur conférer la généralité et la permanence des lois scientifiques, après les avoir recherchées expérimentalement. Nous verrons progressivement, au cours de cet ouvrage, comment et pourquoi il peut en être ainsi; que la liberté individuelle n'est pas un obstacle à la science sociale, à condition d'entreprendre préalablement la science des buts individuels ou sociaux. La connaissance précise des buts, qui sont des causes, doit nous révéler incontestablement la connaissance des actes qu'ils déterminent, des phénomènes qu'ils régissent.

Nous pouvons donc, d'ores et déjà, indiquer les points de contact qui réunissent les lois scientifiques et les lois juridiques qui paraissent à beaucoup de bons esprits radicalement irréductibles.

L'opposition qu'on fait généralement entre ces deux genres de lois dérive de ce que les choses soumises aux lois scientifiques ne peuvent les violer, alors que nous, soumis aux lois juridiques, pouvons les transgresser, à nos risques et périls. Cela est incontestable, mais résulte de ce qu'on désigne à tort sous le nom de lois juridiques des lois qui n'en sont pas. Nous verrions, en analysant les diverses catégories de ces dernières, qu'il faut soigneusement distinguer entre les *ordres*, phénomènes politiques désignés arbitrairement sous le nom de lois, et les *lois* juridiques véritables qui, elles, ne sont jamais violées, parce qu'elles ne peuvent pas l'être, parce qu'elles ne sont pas celles qui gouvernent nos volontés et qu'elles ne régissent que les phénomènes juridiques. Inversement, parmi les lois scientifiques, nous aurions le droit d'opérer la même distinction, la même hiérarchie, et il

serait aisé de montrer que toutes ne sont pas également impératives.

Nous nous bornons à indiquer ces problèmes, dont l'examen détaillé relève de discussions fort longues et qu'il n'est pas urgent d'entreprendre ici. Mais nous pouvons d'ores et déjà proposer la définition que nous pourrions donner de la *loi*, et qui est également applicable aux lois scientifiques et aux lois juridiques :

« La loi est l'énoncé des conditions nécessaires et suffisantes de l'évolution des phénomènes, » aussi bien des phénomènes juridiques que des autres.

Nous pouvons maintenant préciser la relativité des lois scientifiques par rapport à notre constitution mentale.

Nous ne connaissons les relations phénoménales qu'en fonction de nos organes sensoriels. Cependant, il nous paraît acquis que la connaissance que nous en avons, bien que partielle, est réelle et correspond à la réalité. Nous ne connaissons donc pas *toutes* les relations que soutiennent entre eux les phénomènes, mais nous avons le droit d'affirmer que celles que nous connaissons nous sont connues absolument. La relativité de notre science est donc plutôt une limitation quantitative que qualitative de la science absolue. Cette relativité n'affecte pas les sciences sociales : nous pouvons prétendre à la connaissance intégrale des relations sociales, à condition d'y mettre le temps et de la méthode. Dans ces conditions, la sociologie future une fois constituée sera à la fois scientifique et métaphysique parce qu'elle portera des lois valables pour des réalités absolues : les consciences individuelles.

Nous verrons plus tard que toutes les lois sociales sont

subordonnées au principe de contradiction et soumises à la logique. Cette notion a été critiquée, notamment par un auteur anglais, Chesterton (1). Pour lui, la logique est impuissante à nous renseigner sur la vie, qui est illogique en son fond. Cette thèse peut encore se réfuter par la conciliation du pluralisme et du monisme. La logique est un besoin de la conscience qui aspire à l'unité, à la synthèse du moi (point de vue moniste). D'autre part, l'extérieur est constitué par des êtres différents (point de vue pluraliste) et qui luttent entre eux. Le fondement de notre besoin de logique est purement dynamique; elle est la condition même de notre existence spirituelle. Sans doute, il y a lieu d'accueillir parfois des notions contradictoires, mais invinciblement l'esprit travaille sur ces paradoxes apparents — que les esprits paresseux ne sentent pas le besoin de résoudre — pour y découvrir l'unité cachée, la logique interne. La plus haute contradiction qu'il nous soit donné de concevoir et qui les résume toutes est celle du pluralisme et du monisme.

Il y a une quantité innombrable de systèmes métaphysiques et religieux. Mais il est possible de les classer et de les ramener finalement à ces deux termes : pluralisme et monisme. Au premier se rattachent les systèmes dualiste, spiritualiste, le dogme chrétien. Au second, les systèmes matérialiste, idéaliste et les dogmes panthéistes. S'il est possible de concilier les antinomies apparentes que présentent ces deux systèmes, nous aurons accumulé le nombre des chances possibles de vérité. Il suffira pour cela de poser le principe de contradiction comme unique critérium et d'ac-

(1) *Revue de Paris*, juillet 1909 : *L'orthodoxie paradoxale*, par André Chevrillon.

cueillir toutes les idées incluses dans ces divers systèmes, une fois que leur opposition apparente aura été synthétisée dans une unité supérieure.

Or, le pluralisme a pour lui des arguments sérieux. Il postule que le monde se compose de choses, d'êtres, d'énergies hétérogènes dès l'origine, mais il ajoute que cette hétérogénéité sera éternelle et que le discontinu régnera toujours.

Au contraire, le monisme postule l'homogénéité et la continuité originaire et s'efforce de retrouver dans chaque individualité le reflet de cette homogénéité ; il réduit l'individualité à une apparence, alors que le pluralisme lui confère à elle seule toute la réalité.

Nous croyons que ces deux points de vue sont également faux en ce qu'ils ont d'excessif et également justes dans ce qu'ils contiennent de conforme aux données soumises à la critique scientifique et au contrôle de la logique.

Sans doute, les choses paraissent radicalement irréductibles et l'Univers paraît être un champ de bataille toujours renouvelé, sans qu'on aperçoive l'issue de la lutte. Mais il est également incontestable que la conscience éprouve le besoin de l'unité et celui du but. Ces tendances sont aussi réelles que l'hétérogénéité des phénomènes. Sa raison d'être nous paraît même résider dans cette fonction essentielle qu'elle remplit : d'unir des choses jusque-là hostiles, hétérogènes, parce qu'elles ne se connaissaient pas, de manière à préparer des synthèses nouvelles encore plus larges. Sans doute, la vibration de l'éther sous forme lumineuse et la vibration de l'air sous forme sonore sont radicalement hétérogènes — en elles-mêmes et par elles-mêmes. — Mais si l'on fait vibrer un diapason et qu'on lui fasse inscrire sa courbe au tableau noir,

la conscience synthétise et unifie ces choses hétérogènes. Ce qui est vrai dans ce cas particulier est également vrai pour tous les phénomènes lorsque la conscience les perçoit et en saisit la liaison, la raison, l'unité.

Le monisme nous donne alors l'explication de la part de vérité qu'il contient : c'est qu'il exprime le but final, le point d'arrivée, le besoin que ressent l'Univers de se percevoir comme un tout harmonique et conscient. Le pluralisme nous donne les moyens de réaliser ce but. Il nous montre les obstacles à vaincre, mais aussi les conditions qui permettent de les tourner. Les deux systèmes contiennent chacun leur part de vérité, mais le pluralisme nous montre celle d'hier et d'aujourd'hui, le monisme celle de demain.

Comment pouvons-nous concevoir le but individuel, le but social, le but universel? S'accordent-ils?

Qu'est-ce donc que le but, et quel rôle joue-t-il dans l'élaboration des idées, dans l'évolution générale?

Nous connaissons le but par intuition, par un acte de la volonté appuyée sur la réflexion. Nous créons cette notion bien que nous poursuivions parfois un but, sans nous en rendre compte, inconsciemment. Mais dans ce dernier cas, il n'est pas d'une bonne terminologie de nommer but ce résultat des forces inconscientes qui nous gouvernent. Le vrai but est conscient.

Dans ces conditions, la question de savoir si l'Univers a un but serait toute résolue. On ne pourrait lui en supposer que si nous avions constaté un plan général de la nature consciemment poursuivi. C'est l'hypothèse déiste, providentielle.

Or, plus nos connaissances s'accroissent en profondeur, en quantité et en cohésion, plus l'idée d'un plan préconçu de l'Univers tend à devenir peu probable.

Les résultats les plus certains de la science et de la philosophie nous montrent une absence complète d'un tel plan. Et que l'on ne nous objecte pas que cette absence peut résulter uniquement de ce que nous ne connaissons qu'une trop faible partie de l'Univers : le peu que nous connaissons devrait suffire à déceler une marche générale, une unité d'action.

Ce que nous savons révèle au contraire une anarchie prodigieuse, une lutte incessante de forces, de volontés autonomes (au moins en partie, car nous verrons qu'elles s'entre-influencent), et un résultat quelconque n'est jamais acquis dans tous les ordres de phénomènes qu'il nous est donné de percevoir que par la victoire du plus fort, que cette force résulte de la masse, de la vitesse, ou bien de l'intelligence.

L'Univers apparaît à des yeux non prévenus comme un immense champ clos où des concurrents combattent incessamment. Si encore la victoire appartenait toujours au plus digne, à celui qui a le plus de valeur ! Mais il nous est impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, d'intégrer cette notion de valeur dans la science d'une manière objective.

Le premier corollaire qui résulte de ces principes est d'ordre pratique. Il consiste à dégager entièrement l'homme de la préoccupation qui l'obsède parfois, à savoir de faire concorder les buts qui lui paraissent les plus désirables avec le plan général de l'Univers. Cependant, nous verrons que, même en faisant abstraction de ce dernier, que nous devons supposer ne pas exister, il pourra se faire en fait que la concordance des buts se réalise *ipso facto*.

Ceci posé, il nous reste à rechercher quels sont les buts de l'homme isolé et ceux des sociétés humaines. Y a-t-il concordance, y a-t-il lutte entre eux?

L'observation banale, le bon sens courant nous indiquent comme buts consciemment poursuivis par les hommes d'abord celui de la conservation de leur existence, ensuite celui de son accroissement. Chez les hommes les plus élevés en organisation, l'accroissement du champ de la conscience peut être considéré comme le but le plus élevé qu'il soit possible de concevoir. Nous verrons que c'est aussi celui de la Société et celui de l'Univers.

Ces divers buts impliquent pour leur réalisation une série de buts subordonnés : avoir une profession qui permette de vivre, évincer des rivaux dangereux, s'entourer de sympathies et d'appuis, avoir des enfants, leur transmettre l'idéal qu'on a conçu et qu'on n'est pas parvenu à réaliser, etc., etc. A la rigueur, on peut supposer comme but extrême de l'activité personnelle aussi grande qu'on le voudra, à l'ambition (qui n'est en somme que la volonté de vivre portée à son maximum) celui de régner sur l'humanité entière et d'y établir sa descendance. On nous accordera bien qu'il n'est pas possible à un homme seul d'en concevoir un — dans les limites des possibilités actuelles — qui soit plus élevé. Nous pouvons donc le poser comme limite extrême de la hiérarchie des buts qui se proposent à un homme. Or, il est à peu près certain qu'un tel but est irréalisable pour ce qui concerne la vie d'un homme : Napoléon lui-même, s'il la conçut, devait en sentir la grandeur démesurée. Pour le réaliser en s'appuyant sur son hérédité, il faudrait supposer des circonstances favorables tellement exceptionnelles et une telle continuité

d'efforts, qu'encore une fois, nous pouvons le considérer comme la limite infranchissable de l'ambition personnelle. Le but individuel, aussi élevé, aussi considérable qu'on le suppose, nous paraît donc d'ores et déjà comme entièrement subordonné au but social dans des limites que nous rechercherons ultérieurement.

En est-il de même du but social? Pour une société, vivre et progresser sont les buts normaux qu'elle se propose. La limite posée pour le but individuel est plus voisine de la réalisation qu'elle peut espérer. Une nation, une société internationale confédérée, comme pourrait l'être l'Europe de demain, peut très légitimement aspirer à la domination de l'humanité entière. En fait, nous constatons que c'est même là le but poursuivi par toute société consciente et forte, et que même la seule condition possible de progrès pour une société, c'est la pleine conscience de ce but et la subordination des efforts de tous pour en préparer la possibilité. C'est là, croyons-nous, la clé de voûte, l'explication de toute l'évolution sociale. Le rôle de la France à ce sujet est particulièrement intéressant. Placée au carrefour des races latine, germanique et saxonne, elle peut espérer réaliser la synthèse d'une race possédant les qualités maîtresses de ces trois grandes divisions de l'Europe actuelle : elle peut, — si elle veut, — si elle se ressaisit, prendre conscience de sa destinée et du rôle qu'elle peut jouer, servir de connexion entre ces trois grandes modalités de la conscience européenne et réaliser cette dernière plus rapidement que toute autre. Cette prise de conscience serait déjà le point de départ de synthèses plus vastes jusqu'au jour où l'humanité entière serait unifiée au moins en tant que conscience sociale.

Ce but peut être et a été poursuivi par divers procédés qui peuvent se résumer en deux mots : guerre et alliance, avec toutes leurs variétés sur les divers domaines : militaire, économique, politique, intellectuel et moral. La question de réalisation, de technique, de procédé est ici prépondérante et la valeur d'un grand politique se mesure à la connaissance plus ou moins approfondie qu'il possède de ces moyens et à l'art qu'il déploie dans leur maniement.

En tout cas, ce qui nous paraît résulter de ces considérations, c'est que la tendance de l'évolution sociale (qui, en vertu d'une loi que nous croyons avoir été découverte par Tarde, se produit par suite de l'agrandissement successif du cercle social, par la tendance rayonnante de toute société) nous emporte à la fois vers l'unification et l'approfondissement de la conscience sociale ; que le but de toute société consiste dans l'effort qu'elle fait pour prendre de plus en plus conscience d'elle-même et pour agrandir de plus en plus le champ de cette conscience. Le terme de cette évolution serait la constitution de l'humanité terrestre à titre de société unique, unifiée et ayant la pleine et claire conscience d'elle-même.

Ce but est-il bien le terme final que l'on peut rêver pour l'évolution ? L'humanité parvenue à ce point supérieur d'existence s'en contentera-t-elle ? Nous ne le croyons pas, et c'est alors qu'intervient le problème du but de l'Univers et de sa concordance avec nos buts.

Cette tendance que nous croyons constater chez l'homme dans la société vers l'élargissement de la conscience, d'autres l'ont constatée dans l'Univers entier. Sans doute, ce n'est pas un but conscient, ce qui serait contradictoire, puisque c'est précisément la conscience qu'il s'agit d'acquérir. Mais c'est

une tendance vers la conscience qui paraît être la cause de l'évolution universelle.

Dans ces conditions, l'évolution sociale réaliserait ainsi le vœu de la nature, mais à une condition : c'est qu'en même temps que la société s'accroîtrait en lumière consciente, elle associerait de plus en plus l'univers entier à ce mode supérieur d'existence.

Or, nous sommes immédiatement arrêtés par un obstacle encore insurmontable et qui consiste dans ce que la conscience suppose toujours un organisme. Accroître la conscience sociale, c'est proprement augmenter le nombre des individus qui composent cette société. Or, cet accroissement est subordonné entièrement aux possibilités que recèle notre planète en nourriture et en choses nécessaires à l'entretien de la vie.

Il en résulte que le problème le plus grave et le plus intéressant que la science doive s'attacher à résoudre est celui de savoir quel est le minimum des choses nécessaires à l'entretien de la vie et les moyens de les obtenir en quantité maximum. L'autre problème consisterait à rechercher s'il est possible que la conscience puisse exister indépendamment d'un organisme. Il n'a jamais été abordé et la solution négative a toujours été adoptée *a priori* par la science, ce qui nous paraît contraire aux principes mêmes du positivisme. Sans doute, nous voyons tout ce qu'a d'apparence paradoxale la position même de cette question. Cependant, certaines considérations nous permettent de penser qu'il n'est pas impossible à aborder. D'abord, la conscience est considérée par les psychologues au courant de la physiologie comme un épiphénomène, ce qui la classe *ipso facto* en dehors des phénomènes résultant du jeu des phénomènes physiologiques ; au contraire,

elle est un phénomène social. La sociologie devrait donc prendre ce problème et rechercher les voies qui permettraient de le résoudre.

Si la conscience est un phénomène purement social ou plutôt surtout social, il peut se faire que la société soit autre chose qu'un composé d'organismes, et il n'est pas impossible *a priori* de postuler à titre d'hypothèse qu'il y a d'autres modes de génération de la conscience que le jeu des fonctions biologiques. Nous ne voyons rien, à la vérité, qui puisse y suppléer, mais il serait bon de ne pas rejeter absolument cette hypothèse comme inadmissible, un fait imprévu pouvant un jour permettre de trouver le chemin qui mènerait à la solution de cette question.

Cet accroissement de la conscience, d'abord individuelle, puis sociale, puis universelle, se fait-elle aux dépens de l'individualité?

L'individu est-il destiné à disparaître, à n'être qu'une condition de réalisation d'individualités plus riches et plus vastes? Participerait-il à cette dernière? Sous quelle forme? Ce sont là des questions insolubles et qui supposent d'abord la résolution du problème qui consiste à définir l'individualité elle-même.

Pour le pluralisme il y a autant d'individus qu'il y avait à l'origine de choses hétérogènes. Pour le moniste il n'y a qu'un individu : l'Univers. Pour nous l'individu n'est qu'une transition, un passage d'une individualité élémentaire à une individualité supérieure : l'individu passé, c'était l'élément, plus infime que l'atome; l'individu futur, c'est l'Univers. Tous les autres ne sont que des *essais* pour unifier les premiers et les acheminer vers le second.

Par quels procédés s'accomplit ce processus de l'évolution? Ils sont innombrables, mais il est permis d'en dégager une loi générale qui nous paraît les dominer. Elle consiste dans ce qu'on peut appeler l'intégration des différentielles, par une image empruntée aux mathématiques. Soient à l'origine deux éléments hétérogènes. Ils diffèrent entre eux, mais non radicalement, en ce sens qu'ils contiennent une virtualité de sympathie, de ressemblance, d'affinité, d'imitation, d'influence : peu important ici les mots, aucun ne peut rendre complètement la réalité. Ce qui est constant, c'est qu'il faut qu'il en soit ainsi, parce qu'autrement aucune explication, même partielle, des choses n'est possible : il est notamment impossible de concevoir notre conscience qui, elle, possède cette tendance unificatrice, ce besoin de s'unir aux consciences voisines et même d'y faire participer la nature. Ce besoin doit avoir existé, à titre infiniment plus réduit, nous l'accordons, au sein des éléments primitifs et hétérogènes, sans quoi il n'y aurait pas eu d'évolution, ce qui est contraire aux faits. Ces éléments se sont donc unis en tant qu'ils se ressemblaient — à moins qu'ils ne se soient unis par l'absorption du plus faible par le plus fort — mais cette lutte et cette victoire ne sont qu'une modalité du procédé primitif : si la bête tue et mange une autre bête, c'est pour l'*assimiler*. A mesure que chaque élément, par des imitations ou victoires successives, s'accroissait en grandeur et en complexité, il était capable de s'assimiler un plus grand nombre de choses hétérogènes par un côté, mais homogènes par ailleurs. Théoriquement, cette assimilation progressive n'a de limites que dans la mesure où nos connaissances nous montrent des hétérogénéités que nous ne savons pas résoudre. Elles sont encore innombrables, mais

l'homme n'est pas le dernier mot de la nature : notre terre occupe un trop petit coin de l'espace pour qu'il en soit ainsi ; et le temps est infini. Il n'est donc pas absurde de postuler l'homogénéité finale de l'Univers comme but et source d'action. Cette homogénéité n'exclut pas la diversité ; c'est une notion qui commence à devenir familière. L'unité de l'organisme n'exclut pas l'hétérogénéité des fonctions ; l'unité d'une nation, la variété des couches sociales qui la constituent. Le principe d'unité varie sans cesse : celui qui fait l'unité du système planétaire, la gravitation, n'est pas de même ordre que celui qui fait l'unité d'un corps simple. Ces principes d'unité, qui servent de base à l'homogénéité d'un ensemble, sont d'ordres différents et tendent à se hiérarchiser, tout en laissant régner en sous ordre la variété et la diversité. C'est là le paradoxe apparent de la vie et de toute réalité qu'une logique supérieure comprend et accepte sans s'en effaroucher : il est donné par la nature et ne peut être nié. Tout système qui n'en tiendrait pas compte est voué à une incertitude et à une fausseté radicales.

Notamment la thèse pluraliste de M. Boex-Borel nous parait excessive, en tant qu'elle pose l'individu élémentaire et primitif comme éternel, en tant qu'il fait de l'hétérogène et du discontinu fondamental la loi de l'univers. Si, dit-il, à l'origine l'univers était homogène, jamais la diversité, qui est un fait d'observation, n'aurait pu prendre naissance, à moins de postuler un germe d'hétérogénéité, ce qui ruine la thèse moniste. Il faut donc postuler l'hétérogénéité fondamentale du début.

Cela est exact, mais il est non moins exact que nous constatons une certaine homogénéité, une certaine continuité, et

que nous croyons même pouvoir postuler une homogénéité future, un monisme absolu. Seulement il s'agit de s'entendre.

L'hétérogénéité du pluralisme se situe plutôt dans les plans matériel et énergétique — et dans ces plans la thèse moniste nous paraît également insoutenable. Mais dans les plans consciencieux et sociaux, l'homogénéité est une synthèse qui n'est pas incompatible avec la diversité des éléments. Dans la conscience se résout l'antinomie du continu et du discontinu, de l'homogène et de l'hétérogène.

Nous sommes donc amenés à concevoir dans les éléments hétérogènes et discontinus de l'origine une homogénéité et une continuité à l'état de *tendance*, c'est-à-dire un germe de conscience — une aspiration à l'union, à l'agrandissement du champ de cette conscience, une espèce de vague désir d'*association*, forme qui réalise aussi le paradoxe de conserver l'individualité des éléments et l'unité du tout.

La sociologie et la psychologie deviennent ainsi les sciences par excellence de l'être et celles qui permettent la compréhension la plus vive même des phénomènes matériels ou énergétiques.

Comment donc allons-nous concevoir le Droit en fonction des idées qui précèdent?

Pour nous résumer, nous postulons que l'individu se connaît, lui et l'univers entier, d'une manière à la fois continue et discontinue, homogène et hétérogène; il se conçoit à la fois comme participant à une vie qui le déborde et comme un être indépendant et libre. Il est donc bien placé pour concevoir par analogie que les êtres autres que lui soient doués aussi d'une certaine individualité, mais en même temps d'une participation à la vie totale, à l'existence totale. Il ne s'agit plus

que de faire la part qui revient à la partie et celle qui revient au tout. Cette délimitation est précisément l'objet même du Droit.

Le Droit n'est relatif qu'à l'homme social. Il trace les limites de la sphère individuelle d'activité et les liaisons de cette activité avec l'existence de la société considérée comme un être supérieur à l'individu.

Il n'est donc qu'une partie de la science totale, laquelle s'efforce de pénétrer les liaisons qui réunissent les individualités hétérogènes à l'unité homogène qu'elles constituent.

Le Droit apparaît donc à première vue et à la lumière des données métaphysiques les plus récentes comme une variété des lois universelles.

En ce qui concerne l'homme, il fait partie de deux unités particulièrement intéressantes : l'espèce et la société. Il peut évoluer dans l'une ou dans l'autre : la Science recherche les conditions de l'évolution de l'espèce ; le Droit les conditions de l'évolution de la société ; tous les deux, en tenant compte de la part légitime qui revient à l'individu et s'efforçant de déterminer en quoi consiste cette légitimité. La métaphysique seule peut pénétrer les relations de l'espèce et de la Société (1) et déterminer si nous devons sacrifier l'une à l'autre, et laquelle des deux, ou bien s'il est possible de les accorder.

Qu'il nous soit permis d'indiquer ici nos vues hypothétiques concernant le rôle de l'individu à ce sujet. Nous le concevons — jusqu'à preuve contraire — comme un instrument pour l'espèce et la société, à la progression desquelles il est tenu de

(1) Voir à ce sujet les vues de Hauriou sur la chute originelle : Le péché originel aurait consisté pour l'homme à entraver son évolution dans l'espèce et il ne pourrait le racheter qu'en s'efforçant de la continuer à travers la société.

contribuer. Ce rôle ne lui est pas particulier et se retrouve dans toute la hiérarchie des êtres. Notamment les cellules ou autres éléments de notre corps jouent un rôle analogue par rapport à lui.

Mais nous croyons que le passage d'un élément quelconque dans un tout hiérarchiquement supérieur, que notamment l'incorporation à notre être d'une parcelle de matière — la participation de l'homme à la vie sociale — confère à cette parcelle — à cet homme — une marque, une impression qui le relève, le moralise, le rend supérieur; que lorsque le corps se dissout, lorsque la société se disloquera, les éléments retenus jusque-là dans des individualités passagères — ayant gardé la trace d'une vie supérieure — seront plus aptes à entrer dans des combinaisons encore supérieures, et ainsi de suite à l'infini jusqu'à la réalisation complète de l'Univers à l'état d'être et jusqu'à ce qu'il atteigne la perfection.

CHAPITRE PREMIER

Les Objets de la Sociologie⁽¹⁾

La Sociologie a pour objet la recherche des lois qui régissent l'évolution des êtres et des phénomènes sociaux.

Il nous faudra donc, au cours de cet ouvrage, déterminer l'existence d'êtres et de phénomènes proprement sociaux, et établir qu'ils sont soumis à des lois propres autres que celles qui sont progressivement établies par les autres sciences.

On a parfois défini la sociologie la science des sociétés. Indiquons que cette acception est, sinon inexacte, du moins vague et imprécise.

Si l'on propose comme objet de la sociologie la recherche des lois qui gouvernent les sociétés, il faut de toute évidence commencer par définir ce que l'on entend par société.

On se heurte alors à des difficultés presque insolubles, au point qu'on peut dire que loin d'être un point de départ, la

(1) PALANTE, *Précis de sociologie* (Alcan, 1906). — DURCKHEIM, *Règles de la méthode sociologique. De la division du travail social* (1902). — TARDE, *Les lois de l'imitation* (1895).

définition de la société est au contraire un des buts qu'on peut proposer à la science.

Tarde, dans ses *Lois de l'Imitation*, après avoir rejeté les définitions de la société basée soit sur un fondement économique, soit sur un fondement juridique, conçoit la société comme l'ensemble des êtres qui s'imitent entre eux ou sont des descendants d'êtres qui s'étaient imités. Sans entrer dans la critique de cette conception, il en découle déjà cette conséquence que la société ne cadre ni avec la nation envisagée au point de vue économique, limitée par une barrière de douanes, ni avec la nation politique, limitée par ses frontières, ni avec le groupe philologique des gens qui parlent la même langue, ni avec l'Église dominante dans une nation, ni avec l'État considéré comme personne juridique. En un mot, il est impossible de définir une société par considération d'un seul groupe de phénomènes sociaux. Cela est-il possible en considération du caractère spécifique commun à tous ces phénomènes? Tarde l'a cru, en indiquant que ce caractère consistait dans le fait d'être imité, d'être susceptible d'imitation. Il y a là un premier essai de précision, mais il nous paraît que la question est encore loin d'être résolue. Nous croyons même pouvoir porter une critique essentielle à l'encontre de la conception de Tarde : il considère comme étant la société tout entière ce que nous croyons n'être que la conscience sociale, c'est-à-dire une partie de la société : nous préciserons ultérieurement cette vue.

M. Palante, pénétré de cette difficulté de concevoir la société, fait remarquer, dans son *Précis*, qu'il n'y a pas « la société », mais « des sociétés », différentes de formes et de grandeurs, et enchevêtrées les unes dans les autres : familles,

corporations, nations, cercles, syndicats, etc. Cela est exact et tend surtout à prouver la nécessité de faire une étude complète et séparée de chaque forme sociale, avant de pouvoir définir « la société ».

C'est alors que M. Bouglé en France et M. Simmel en Allemagne proposent l'abandon de la société comme objet de la sociologie et son remplacement par les formes sociales. C'est, en effet, un objet plus précis et dont la connaissance est indispensable. Sous le nom de morphologie sociale, cette science sera un jour une des branches de la sociologie générale. La seule critique que nous puissions opposer à la conception de ces auteurs est relative à une question de méthode que nous retrouverons au chapitre suivant.

Un autre objet qu'on a proposé aux recherches des sociologues, c'est l'homme social. On dit qu'en définitive, toute société est surtout constituée par une agglomération d'hommes et que le fait de leur réunion en société produit sur la psychologie individuelle une déviation; que les lois de ces déviations sont les lois mêmes de la sociologie, et que cette dernière n'est en somme qu'une psychologie sociale : c'est la conception de Tarde et d'autres auteurs, conception qui tend à devenir classique et qui est exposée dans le *Précis* de M. Palante.

Ainsi comprise, la sociologie aurait pour objet : 1^o l'étude de la formation de la conscience sociale à l'aide des données des consciences individuelles; 2^o l'action de la conscience sociale sur ces dernières.

Que ces recherches soient indispensables, nous le croyons, mais qu'elles constituent toute la sociologie, c'est ce à quoi nous nous refusons de souscrire.

Ces recherches portent sur des phénomènes que Tarde proposait avec raison d'appeler interpsychologiques et qui se rattachent à ceux de suggestion dont ils sont un mode normal, atténué, alors que ces derniers sont des phénomènes portés à l'exagération par suite d'états pathologiques dont l'étude scientifique commence à se dessiner, surtout parmi les physiologistes et les médecins.

Mais les phénomènes interpsychologiques sont distincts des phénomènes sociaux. Nous consacrerons un chapitre à l'étude de cette question.

Un autre objet possible de la sociologie consiste dans l'ensemble des phénomènes sociaux et des lois qui les régissent. Ces phénomènes font l'objet des sciences sociales : droit, morale, économie politique, etc., et dans ce sens la sociologie serait la systématisation des sciences sociales.

Cette manière de voir contient également une part de vérité. La critique possible à l'encontre de cette idée consistant à trouver une difficulté insurmontable dans la séparation entre un phénomène juridique, économique, religieux, etc., et le phénomène purement social qu'il recouvre n'est pas fondée. On appelle alors phénomène social le phénomène interpsychologique à l'aide duquel le phénomène juridique, religieux, etc., s'impose aux volontés. Mais il y a là deux séries différentes de phénomènes sur lesquelles nous nous expliquerons ultérieurement, et au surplus il n'est pas permis, *a priori*, de croire qu'il y ait des phénomènes sociaux autres que ceux faisant l'objet des sciences sociales spéciales, sans avoir au préalable analysé et défini chaque classe de ces phénomènes.

D'après cette manière de voir, la sociologie peut être conçue comme, non la systématisation des sciences sociales, mais la

reprise à l'aide de la méthode scientifique de l'étude des phénomènes étudiés à l'aide de méthodes non scientifiques par le droit, la morale, etc.

Un exemple va nous permettre de faire saisir immédiatement notre manière de voir.

La langue est un phénomène social constitué par des phénomènes interpsychologiques et des phénomènes sociaux. Les phénomènes interpsychologiques qui interviennent consistent dans ceux à l'aide desquels un individu apprend une langue, est obligé de l'apprendre, etc. Les phénomènes sociaux sont ceux dont les lois sont étudiées par la philologie. Ce sont ces phénomènes auxquels la grammaire d'une langue fait principalement appel.

De même les phénomènes juridiques ont leur grammaire : les Codes, les recueils d'arrêts, etc., qui font appel à des notions interpsychologiques. Mais il n'y a pas encore en droit de philologie, de recherche systématique des lois qui régissent en eux-mêmes les phénomènes juridiques. Si cette science parallèle existait, et si chaque classe de phénomènes sociaux avait réussi à dégager cette science, leur ensemble constituerait la sociologie abstraite.

En résumé, la sociologie complète doit avoir pour objet : 1^o la recherche des êtres et des phénomènes sociaux ; 2^o leur classification (morphologie sociale) ; 3^o la détermination des lois qui les régissent (sociologie abstraite ou pure) et, comme en définitive cette recherche a un but pratique et intéresse surtout l'homme ; 4^o la recherche du point de savoir comment la volonté est assujettie à cette série phénoménale à l'aide des phénomènes interpsychologiques (psychologie sociale ou interpsychologie).

Il nous reste une question à examiner sommairement : quels sont les rapports exacts de la sociologie et de la métaphysique sociale? La recherche de la nature et du but de la société est-elle scientifique? A vrai dire, nous croyons qu'il y a là surtout une question de temps : cette recherche peut être aujourd'hui métaphysique et devenir demain scientifique, si on découvre une méthode propre à l'intégrer dans la science.

Or, il nous paraît possible de raisonner d'ores et déjà scientifiquement sur ces problèmes, du moins en partie.

La nature de la société résulte de sa définition. Nous avons vu que cette dernière ne peut intervenir que comme couronnement de la sociologie. Mais à mesure que les travaux s'accroissent, cette définition elle-même reçoit quelques linéaments qui viennent préciser les contours estompés et flous de la construction *a priori*, de l'idée vague de société que chacun de nous peut élaborer. De même le but de la société nous paraît pouvoir être précisé en partie : il est bien certain que le fait de se maintenir, de lutter pour l'existence est un but social très clair, très net et qui n'a rien de métaphysique : de même le but consistant à s'accroître en hommes et en richesses matérielles, intellectuelles et morales, c'est-à-dire de progresser. Si on entend par but un terme final, il nous paraît alors difficile de le concevoir, même métaphysiquement : un terme qui impliquerait l'idée de repos absolu sans progrès ultérieur, c'est proprement la mort, et il est en contradiction avec le but le plus apparent de la société, qui est de vivre et de progresser.

Il faudrait alors supposer que la mort des sociétés serait une métamorphose qui les transformerait en quelque chose d'inconnu et de supérieur, mais alors nous nous lançons dans

la métaphysique réelle, qui au point de vue social ne peut être conçue autrement que comme la recherche des relations de la société avec l'ensemble de l'Univers.

Il en est de même de la morale. La morale présente des questions sociologiques et scientifiques que nous esquisserons. Mais si on entend par morale la recherche du but individuel et la question de savoir s'il concorde ou non avec le but social et aussi avec le but de l'Univers, c'est alors de la morale métaphysique et nous sortons du cadre de la sociologie et de la science.

Cependant, il reste que la considération du but n'est pas en elle-même purement métaphysique et doit dans une certaine mesure être objet de science. Quelle est cette mesure? Quelle méthode doit être employée pour en faire un élément scientifique en sociologie? c'est ce qu'également nous rechercherons.

CHAPITRE II

Les Méthodes en Sociologie ⁽¹⁾

La méthode en sociologie a fait l'objet de nombreuses controverses. Deux écoles principales sont en présence, au moins en France : l'école de la sociologie génétique, basée sur la méthode objective et causaliste, préconisée par M. Durckheim — à laquelle on peut rattacher l'école descriptive et historique de Barth et l'école classifiante de Steinmetz — et les écoles psychologiques dérivant des idées de Tarde, telles que l'école de psychologie abstraite de Simmel ou celle de psychologie concrète de Nordau. A côté, d'autres tendances s'inspirent de la méthode monographique, telle que l'école de la science sociale de Le Play, Demolins, etc. On peut aussi prendre en considération les tendances médicales de traiter

(1) DURCKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (Alcan). — DE GREEF, *Les lois sociologiques* (Alcan). — GUYAU, *L'art au point de vue sociologique* (Alcan, 1906). — D^r MARIE, *La psychologie collective*. — MÉLINE, *Le travail sociologique* (1909). — PALANTE, *Précis de sociologie* (Alcan, 1906). — RICHARD, *Précis de sociologie* (3^e édition). — TARDE : *Les lois sociales* (Alcan, 1902); *Les lois de l'imitation* (Alcan, 1895), *La logique sociale* (Alcan, 1906); *Psychologie économique* (Alcan, 1902).

les questions de pathologie mentale à titre collectif, et de chercher à ramener des questions purement sociologiques à des problèmes purement biologiques; ces tentatives nous paraissent vouées à un échec certain.

Quoi qu'il en soit, d'accord sur ce point avec M. Palante, nous n'attachons à ces questions de méthode qu'une importance relative. Il est d'abord certain qu'aucune méthode ne peut donner l'intuition ni suggérer des hypothèses. Elle ne peut donc avoir qu'une seule utilité, d'ailleurs considérable : celle de permettre la vérification des hypothèses.

Or, dans ces conditions, la question de méthode ne peut plus se poser dans les termes où elle s'est longtemps débattue. Il n'y a qu'un procédé qui ait fait ses preuves à cet égard : c'est la méthode scientifique, la vérification expérimentale.

Nous en concluons immédiatement que toute discussion de méthode en sociologie doit désormais se réduire au point de savoir comment les procédés scientifiques peuvent être appliqués aux phénomènes sociaux.

Toute lutte entre méthodes en dehors de ce terrain ne porte en réalité que sur des procédés de *découverte* et non de *vérification*. Or, les procédés de découverte échappant à toute espèce de discipline, il en résulte que tous sont également bons lorsque les résultats auxquels ils ont conduit sont *vérifiés*.

Ces vues générales vont nous permettre d'apprécier sommairement les divers procédés préconisés de part et d'autre.

Et d'abord la méthode causaliste, objective, génétique de M. Durckheim nous paraît être celle qui, théoriquement, devrait donner les meilleurs résultats, parce qu'elle est une application de la méthode scientifique ordinaire. Malheureu-

sement, la manière dont cette application a été tentée nous paraît erronée.

Et d'abord, rechercher dans la forme d'un groupe social la cause des phénomènes sociaux ne peut être qu'une hypothèse. L'hypothèse inverse est tout aussi probable, et même plus plausible. La société n'est en somme qu'une sommation d'organismes et la loi morphobiologique nous paraît devoir faire concevoir la forme comme un effet des phénomènes, plutôt que comme une cause. Ne voir comme cause de la forme d'un groupe social que la forme du groupe antérieur nous paraît également inadmissible. Il y a au moins en sociologie deux procédés de filiation : le procédé biologique constituant des familles, des tribus, des clans — des aristocraties — et le procédé social, tel la création des départements par la Constituante. Il nous paraît au contraire plus vraisemblable de relier les phénomènes sociaux par des relations de cause à effet. Nous verrons que les phénomènes juridiques jouent ainsi les uns par rapport aux autres ce rôle, d'ailleurs réversible, et constituent une trame déterminée et soumise à des lois rigoureuses. Mais alors ces lois ne sont qu'un développement purement logique — impossible à donner l'explication de la genèse primitive des phénomènes — mais seulement celle de leur existence actuelle. Elles ne donnent que des lois pour ainsi dire physiologiques, mais non phylogéniques.

Si l'on veut sortir de la sociologie abstraite pour rattacher les phénomènes sociaux à leurs racines psychologiques, la notion de cause doit se transformer en celle de but. Nous avons vu comment le but joue pour la volonté le rôle d'une cause et comment il serait possible de constituer avec son aide une mécanique sociale absolument comparable à la mécanique

physique. Mais ce que nous obtiendrions ainsi, ce ne seraient pas des lois sociologiques, ce seraient des lois interpsychologiques, ce qui est bien différent.

Ce qui nous paraît constituer le vice radical de la méthode objective consiste dans la confusion — que M. Durckheim avait cru éviter dans ses Règles, mais où il s'est cependant laissé prendre — entre les lois sociologiques pures, lois qui ne régissent que des phénomènes sociaux — lesquels sont des phénomènes spécifiques de la conscience sociale — et les lois interpsychologiques qui régissent les phénomènes extrasociaux, ceux qui réunissent les consciences individuelles aux consciences sociales : ces derniers sont soumis à la notion de but. Quant aux premiers, ils ne sont que des applications de complexité croissante de la logique sociale : ils constituent la sociologie abstraite, la mathématique sociale, et l'instrument qui leur convient, c'est l'analyse logique et critique complétée par la synthèse. Au contraire, les seconds sont du ressort de l'observation, de l'induction, de l'expérimentation. Mais pour obtenir des résultats, il est nécessaire de constituer préalablement l'interpsychologie, qui en est la base fondamentale : il faut faire la théorie des buts ; connaître les lois qui déterminent les libres volontés en fonction des buts qu'elles se proposent ; connaître les lois en vertu desquelles tel ou tel but s'impose, dans telles conditions, à telle volonté.

La méthode psychologique est également insuffisante. Que nous révélera-t-elle ? Les lois des phénomènes interpsychologiques, le mode de formation des institutions, le mode d'action des phénomènes sociaux sur les individus. Mais elle ne nous indiquera pas ce que sont en eux-mêmes les phénomènes sociaux, le Droit, la Morale, la Religion — ce que sont les

institutions, en quoi un groupe social se distingue d'un autre, ni ce qui permet de classer ces groupes et de les hiérarchiser. Si les choses sociales ont une existence, d'un mode d'ailleurs quelconque, mais indépendant de l'idée que s'en fait tel ou tel individu — si les réalités sociales ne sont pas de vains produits de l'imagination, des fantômes à l'aide desquels les plus forts ou les plus malins exploitent les crédules et les naïfs — si en un mot la société réalise un mode d'existence hiérarchiquement supérieur à l'existence de l'individu, ce que pour notre part nous croyons être la vérité, la méthode psychologique ne nous donnera qu'une moitié des résultats dont nous avons besoin pour connaître la société, la vie sociale et le jeu des rôles sociaux.

Cette critique est surtout destinée à ceux qui ne font aucune différence entre la psychologie individuelle et la psychologie sociale, qui ne voient dans cette dernière qu'une modalité de la première, la conscience individuelle paraissant ainsi être un point de départ, un élément constitutif de la conscience sociale, alors que rien ne nous permet de l'affirmer : il n'est pas encore démontré, parce qu'on n'a pas cherché à le vérifier, si elle n'est pas au contraire un produit de la conscience sociale, ou si l'une et l'autre ne sont pas deux choses concomitantes, fonction l'une de l'autre, sans priorité en faveur d'une d'entre elles.

C'est dire que l'emploi de la méthode psychologique ne peut être exclusif, ou plutôt que la méthode psychologique applicable à la conscience individuelle n'est pas celle qui doit être employée en interpsychologie ni surtout en sociologie, c'est-à-dire aux relations des consciences individuelles entre elles ou avec la conscience sociale.

Il y a d'abord une différence essentielle : c'est que l'introspection est en somme le procédé expérimental de la psychologie individuelle, bien que cela paraisse en contradiction avec les idées reçues : en définitive, un état psychologique ne relève que du domaine de la conscience qui, seule, peut juger en dernier ressort si les explications des psychologues concordent avec le sentiment qu'elle a d'un phénomène donné : c'est donc bien l'introspection qui vérifie les hypothèses soit psychologiques, soit psychophysiologiques, soit psychosociologiques.

Au contraire, la vérification expérimentale des phénomènes interpsychologiques ou sociologiques, qui, bien que de nature psychologique, sont extra-individuels, doit être objective, et c'est là au fond toute la thèse de M. Durckheim.

Cette vérification varie selon la nature des phénomènes. S'agit-il des interpsychologiques, c'est-à-dire de ceux qui régissent les volontés? Le but étant leur cause, c'est en proposant des buts et en expérimentant sur les moyens qu'emploient les volontés pour les poursuivre, en étudiant l'ardeur qu'elles apportent à les adopter et à les poursuivre qu'on peut *induire* des lois toujours de plus en plus près des faits. S'agit-il des phénomènes sociaux, de ceux qui sont cristallisés dans la conscience sociale, qui sont en somme des « phénomènes interpsychologiques morts », la seule logique suffit comme méthode de vérification.

La sociologie véritable, pure, est donc abstraite et ne connaît qu'une méthode : l'analyse logique et critique complétée par la synthèse. Elle est la chimie sociale, alors que l'interpsychologie est la mécanique ou la physique sociale. En effet, de même que le chimiste, à l'aide de réactifs appropriés, dissocie les corps simples et les reconstitue, en vérifiant les lois qui

président à leur constitution à l'aide de la balance, de même à l'aide du principe de non-contradiction le sociologue passe au creuset de la logique les divers concepts en lesquels se sont concrétisés les phénomènes sociaux : les notions de droit, de devoir, de solidarité, d'obligation, etc., etc., sont les corps simples qu'il analyse et qu'il reconstitue, parfois dans un ordre nouveau et meilleur.

Cette sociologie, c'est celle de la conscience sociale, mais non celle du corps social. Cette dernière, concrète, morphologique et dynamique, est plus complexe et se rapproche davantage des sciences dites naturelles, mais en réalité elle participe à la fois de la Biologie et de la Psychologie individuelles. Elle n'est pas la sociologie pure, mais une science innommée qui comblera l'intervalle qui sépare cette dernière de la Biologie.

Le sociologue pur est surtout un logicien ; c'est par suite et par-dessus tout un linguiste. Le concept est l'élément fondamental dont il s'occupe pour en presser la substance et la confronter avec la réalité. Son œuvre est plus intéressante qu'aucune autre, parce qu'elle est, en un sens, définitive. Le jour où la définition rigoureuse, exacte et précise d'un concept qu'il a réussi à trouver est adoptée par l'unanimité de ceux qui s'adonnent à la branche où ce concept est usuel, il a obtenu un résultat pratique tout aussi réel que le savant qui a fait adopter une unité de mesure électrique ou calorifique.

C'est pourquoi nous souhaitons qu'un congrès national ou international de sociologues parvienne à se constituer et impose des définitions uniques aux vocables les plus usités dans toutes les directions sociales. Que de vaine agitation serait étouffée par cette mesure si simple en apparence, si

difficile en réalité ! Le Droit s'efforce de parvenir à ce résultat. Il existe des concepts juridiques parfaitement définis et sur lesquels aucune équivoque n'est possible : c'est ce qui constitue sa force. S'il en était de même en morale, en religion, en politique, les nations, surtout la nôtre, seraient débarrassées d'un poids mort considérable qui entrave leur évolution et leur cache les réalités.

Il nous paraît donc désirable que les sociologues orientent leurs efforts en vue d'une œuvre si désirable, et qui, une fois achevée, permettrait de s'adonner à l'étude des questions de sociologie concrète, qui, peut-être, recevraient, de ce fait, une clarté nouvelle. L'épuration de la conscience sociale, son homogénéité, toute logique, son harmonie sont à ce prix.

CHAPITRE III

L'Être social ⁽¹⁾

L'existence, même purement imaginative, diffère déjà du néant. Elle implique un certain degré de réalité sur la nature seule duquel la discussion est possible. Le père Goriot de Balzac est tout aussi réel que tel Égyptien ignoré qui vivait au temps de Sésostris. La différence qu'il y a entre eux, c'est que l'Égyptien en question a vécu, a réalisé des phénomènes biologiques et psychologiques, alors que le père Goriot ne les a pas concrétisés, si ce n'est dans l'imagination de Balzac et celle de ses lecteurs. Mais aujourd'hui son existence n'est-elle pas plus réelle que celle de l'Égyptien?

Dans ces conditions, qu'est-ce que la réalité? La connaissons-nous? Avons-nous le droit d'affirmer que la matière est plus réelle que l'imagination? N'est-elle pas plutôt un degré différent de l'existence? Est-il permis de nier l'objectivité de certaines choses parce qu'elles ne sont pas maté-

(1) HAURIOU, *La science sociale traditionnelle* (Paris, 1896).

rielles et ne tombent pas sous les sens? Est-il absurde de concevoir l'existence notamment de la société comme réelle et objective bien qu'immatérielle?

L'objectivité n'est-elle pas en somme la résistance que nous ressentons, la différence entre notre conscience et le quelque chose de nouveau qui fait irruption dans son champ?

Dans ces conditions, sans concevoir la société comme un être organisé, il est permis de la poser comme une chose au même titre qu'une chose matérielle.

La société est certainement une résistance que nous rencontrons et que nous ressentons plus ou moins vivement selon l'intensité de nos désirs et les choses sociales antagonistes.

Ceux qui nient la réalité sociale sont ceux qui n'ont jamais senti sa présence et ne se sont jamais heurtés à elle; ce sont aussi ceux qui se clôturent en eux-mêmes et n'ont jamais voulu se donner.

Si même la société n'existait pas, il suffirait de l'affirmer pour la créer: ce qui crée la Patrie, c'est l'amour qu'on a pour elle. Les religions réclament de leurs disciples des actes de foi et des affirmations énergiques, parce que l'affirmation est un premier degré d'existence: affirmer Dieu, c'est déjà le réaliser.

La société est tout aussi réelle que l'individu: elle l'est même à un degré supérieur. Dans l'univers entier il y a une hiérarchie de sociétés et toujours la société est supérieure aux individus dont l'ensemble la compose. La molécule est une société d'atomes; le système solaire une société de corps célestes; l'animal, y compris l'homme, une société de cellules; la société humaine une société d'organismes conscients. L'ordre de grandeur de ces sociétés ne coïncide pas avec l'ordre

de leur complexité et de leur valeur. La société planétaire réduite aux corps célestes, sans y comprendre ceux qui les habitent, ne connaît que des phénomènes matériels et énergétiques. Au contraire, la société humaine possède des phénomènes sociaux et des phénomènes conscientiels, et elle est pourtant plus petite. Il est cependant probable que les lois universelles ne doivent différer des lois sociales que par un degré moindre de complexité, mais non par leur nature.

L'individu, qui est déjà une société, est partout et n'est nulle part : l'individualité humaine consciente déborde le corps, l'organisme, au moins chez ceux qui créent : artistes, hommes d'action. D'autre part, elle implique des apports extérieurs : aliments nutritifs ou respiratoires — influences psychologiques — qui ne font partie de l'individu qu'après une certaine assimilation.

Plus la science creuse le problème, plus elle fait s'évanouir l'illusion orgueilleuse de l'individualité, monade leibnitzienne, inaccessible, incommunicable, éternelle. L'individu n'est qu'un lieu géométrique, physiologique et psychologique où se rencontrent des phénomènes énergétiques et sociaux : c'est un champ de bataille pour des êtres plus petits : cellules, et pour des idées ou des sentiments qui le débordent de toute part. C'est aussi un centre d'énergie et de volonté, un transformateur, un créateur partiel. Mais sa réalité, son individualité est fonction de l'ensemble des choses auxquelles il emprunte le peu d'originalité qu'il est capable de développer : il n'est pas une réalité en soi, pas plus d'ailleurs que la société. Il n'est qu'une réalité temporaire, passagère et mobile, sans cesse en voie de devenir, d'une étendue, d'une durée et d'une force

de beaucoup inférieures à celles de la société ou des sociétés dont il fait partie.

Si l'individualité *absolue* n'existe pas chez l'homme, elle n'existe pas plus au dehors : ni la planète, ni l'atome, ni la nébuleuse ne sont un individu dans ce sens.

Au contraire, l'homme, la société (la nation, la famille, etc.) la planète, l'atome sont des « individus » si on veut bien reconnaître la relativité spatiale, temporaire et dynamique de cette expression. Sous ces réserves, la nation est un individu au même titre que l'homme, bien que d'une texture différente, au même titre que la planète, bien que d'une forme dissemblable et d'une matière tout autre.

C'est dire que la notion d'individualité sans laquelle notre esprit ne peut concevoir l'être est une illusion — si on ne la restreint aussitôt à ses véritables proportions.

Alors nous pourrions parler de l'être social, de l'individu social, et nous saurons qu'il nous est loisible de le choisir — sinon arbitrairement — du moins avec un certain degré de flottement. S'il est difficile de ne pas concevoir Pierre comme un individu non arbitraire — à cause de notre conscience qui le reconnaît comme un semblable — et s'il nous paraît étrange de le définir comme un individu « abstrait », il est au contraire familier de concevoir la notion d'individu appliquée à la société comme une abstraction, une fiction, une image.

Or, c'est là une illusion.

Toute notre thèse actuelle tend à poser l'individu social, la nation, par exemple, comme tout aussi réel, malgré les apparences, que tel ou tel d'entre nous.

Qu'est-ce donc qui constitue une individualité sociale, un être social?

Une première notion, que nous devons écarter, c'est celle de la société organisme. Il y manque en effet la limitation par un contour matériel précis d'avec l'ambiance, les frontières géographiques n'étant pas suffisamment caractéristiques ; elles limitent bien le matériel social, mais non la conscience sociale, qui les déborde ; il y manque aussi l'unification de cette conscience, un support matériel de la notion de personnalité, qui caractérise l'organisme humain. Si la société était un organisme, elle serait un organisme amorphe, ce qui est contradictoire : elle est peut-être un futur organisme (voir les idées de Renan à ce sujet), mais elle ne l'est sûrement pas actuellement. Elle est tout au plus une collection d'organismes, collection formant une unité d'une nature particulière.

Une seconde conception tout aussi inacceptable consiste à ne voir dans la société qu'une notion purement abstraite dépourvue de toute réalité objective.

La vérité nous paraît résider entre ces deux thèses opposées : pour nous la société est douée d'une certaine réalité ; il ne s'agit que de déterminer quel est le *quid proprium* qui la constitue.

Cette détermination nous paraît ne pouvoir résulter que progressivement de l'analyse de plus en plus profonde des choses sociales. Il s'agit donc de rechercher parmi les êtres et les phénomènes soumis à l'observation tous ceux qui présentent quelque chose de social, de définir ce quelque chose et de constituer à l'aide des éléments ainsi obtenus la notion même de société.

Supposons un habitant d'une planète voisine doué d'une vision telle qu'il puisse d'un coup d'œil embrasser la France

entière et cependant percevoir les détails les plus minimes. Comment verrait-il notre société?

Il apercevrait un territoire accidenté, sillonné de fleuves, de canaux, de routes et de voies ferrées, parsemé de champs, de bois, de vignes et de prés, avec des villes, des villages et des bourgs, le tout immobile et parcouru par des êtres doués d'une certaine spontanéité. L'humanité apparaîtrait à cet observateur comme une poussière plus ou moins agglomérée de corpuscules dont les mouvements seraient infiniment complexes. Tel groupe compact et de forme géométrique (armée en marche ou en station, procession, etc.) lui semblerait ne former qu'un seul tout, un bloc de matière solide, alors qu'ailleurs les éléments seraient errants et sans liaison apparente entre eux, comme la foule qui s'agite dans les rues d'une ville.

Il considérerait le corps social comme une matière, et s'il avait l'esprit scientifique, il rechercherait les lois présidant aux variations de forme de ce corps social. Il ne s'attarderait pas à tracer les courbes de mouvement d'un corpuscule isolé — d'un individu — mais s'attacherait à des groupes et obtiendrait une sorte de statistique qui lui révélerait, sous forme mathématique, une connaissance extérieure de nos pensées et de nos actions.

Connaîtrait-il pour cela la société humaine? Non. Il la connaîtrait comme nous connaissons les corps de la nature, c'est-à-dire par rapport à lui.

Mais nous qui sommes plongés au sein de cette société, qui savons ce que nous voulons, ce que nous ressentons, et le supposons chez les autres, avons de cette société une connaissance intime et profonde. Ce que l'habitant suppose d'une

planète qui n'aurait rien d'humain exprimerait en termes mathématiques, ce sont les lois sociales, dont la majeure partie est d'ores et déjà exprimée par le Droit.

S'il y a un corps social composé d'un personnel et d'un matériel, ce qui constitue l'essence même d'une société ce sont les relations des individus et des groupes sociaux et les relations qu'ils soutiennent avec les objets sociaux. Ce sont elles qui importent et que le Droit réglemente. Ces relations — ces phénomènes sociaux — sont tantôt isolés, tantôt groupés sous forme d'institutions. Ces institutions sont pour la société, — qui n'est pas purement matérielle, mais douée d'une conscience ⁽¹⁾ — ce qu'est l'instinct à l'animal, l'habitude à l'homme. — Elles sont la forme sous laquelle l'action des hommes en société se manifeste habituellement, soit spontanément, soit sous l'influence de la contrainte, sous l'empire de lois inexprimées, comme les usages mondains, ou sous l'empire de lois juridiques, religieuses et morales.

La société qui nous sert d'exemple, la France, est donc quelque chose d'extrêmement complexe — à la fois matériel, énergétique et conscientiel.

L'être social est un composé d'êtres appartenant à presque toutes les catégories de la nature : minéraux, végétaux, animaux, hommes, choses abstraites.

Il paraît au premier abord étrange et paradoxal d'englober sous le nom d'être social des choses aussi disparates et aussi dépourvues, semble-t-il, de relations entre elles.

Cependant, si nous voulons sérieusement découvrir les lois sociales, nous sommes obligés de les rechercher partout où

(1) Et par suite indépendante de l'espace et du temps tels que nous les connaissons.

elles agissent. Et il est incontestable que les êtres humains ne sont pas seuls soumis à ces lois : les objets matériels font également partie intégrante des éléments constitutifs des phénomènes régis par les lois sociales. La preuve manifeste de cette assertion résulte de ce que le Droit connaît les objets pour les classer, les attribuer, les soumettre à ses lois ; que l'Économie Politique recherche — entre autres choses — les lois qui président à la production, à la circulation et à la répartition des biens ; que l'Art n'existe qu'à l'aide d'objets qui lui servent de support ; que même la partie de la conscience sociale en apparence la plus détachée de tout lien avec les choses, la Religion, est obligée de symboliser ses mythes et de les concrétiser dans le culte auquel des objets matériels sont indispensables.

Il est donc logique de concevoir l'être social, la société, comme composé — ce qui n'est qu'une première approximation — d'un corps et d'une âme, de parties fixes, de supports, de choses qui ne sont pas sociales en elles-mêmes, mais seulement par suite de l'action sur elles de la partie sociale pure, de l'âme sociale, de l'être social (*stricto sensu*), et d'une conscience, d'une chose spéciale qui constitue le *quid proprium* de la société, qui agglomère ces choses disparates et leur confère une certaine individualité.

I. Le Corps social.

Sans jouer sur les mots, il est cependant remarquable que le langage courant désigne sous le nom de « corps constitués » l'ensemble des individus chez qui la conscience sociale, l'esprit de corps, est développée à un degré éminent. Le corps social constitué répond parallèlement à une conscience sociale plus homogène, moins diffuse.

Mais cela est vrai pour tout groupe social quelconque.

Toute société a un corps, plus ou moins amorphe, plus ou moins complexe, et ce corps est lui-même composé de deux éléments bien différents : 1^o l'ensemble des êtres sociaux, les hommes, femmes et enfants; 2^o l'ensemble des choses sociales : objets concrets du Droit, meubles et immeubles, produits de la nature, de l'industrie et de l'art.

1. ENSEMBLE DES ÊTRES SOCIAUX :

LE PERSONNEL SOCIAL.

La considération du corps social se heurte dans l'esprit à cette constatation vulgaire que les individus sont disséminés, discrets, ne se touchent pas, *paraissent matériellement isolés les uns des autres*. Le corps social, *pour notre vue*, n'est donc qu'une *poussière sociale*, et il paraît illogique d'en faire une unité matérielle. Cela résulte encore d'une illusion d'optique, du défaut d'affranchissement de la relativité de l'espace et du temps. L'existence de vides, d'intervalles entre les indi-

vidus n'empêche pas qu'ils ne soient les éléments du corps social. Ces vides, ces espaces individuels libres, limites de l'activité de chacun, n'ont pas plus d'importance relative que les vides intermoléculaires existant au sein des corps les plus solides et les plus *continus en apparence*. Cette objection du sens commun ne doit donc pas influencer sur la recherche scientifique de la réalité sociale.

La sociologie doit donc s'emparer de cette réalité matérielle qu'est le corps social et en faire une étude *objective*, au même titre que le physicien fait l'étude objective des gaz ou le biologiste celle des cellules. La méthode est ici purement et simplement celle des sciences physiques et naturelles. Autrement dit, les sciences physiques, physiologiques, etc., doivent comprendre parmi les qualités des corps qu'elles étudient les qualités sociales qu'ils présentent et qui sont tout aussi objectives que leur couleur, leur goût, leur forme ou leur masse, à moins que la sociologie ne veuille en connaître à elle seule.

C'est ainsi que le premier point à élucider est celui de la nature physique de cette réalité : est-elle solide ? liquide ? gazeuse ? colloïdale ? En fait, elle paraît ne répondre complètement à aucune de ces désignations et comporter un nouvel état de la matière, qui serait l'état social. Il est comparable parfois à un liquide : l'état-major peut ainsi déterminer par des considérations d'ordre pour ainsi dire physique le temps d'écoulement d'une colonne composée de différentes armes sur une route donnée, de la même manière qu'un ingénieur détermine la vitesse du courant d'une rivière. C'est ainsi que vu d'une certaine hauteur, certains groupes sociaux présentent une forme géométrique, comme des solides : armées en formations serrées, par exemple ; qu'au contraire, l'en-

semble des habitants d'une ville paraît présenter plutôt la forme gazeuse, c'est-à-dire l'indépendance matérielle relative des éléments, des individus, plus grande que dans l'état solide qu'est une compagnie d'infanterie, par exemple.

Il y aurait donc préalablement à rechercher cet état du corps social et l'application des lois mécaniques et physiques qui peuvent lui convenir.

Il y aurait ensuite à faire son étude au point de vue physiologique, c'est-à-dire la morphologie et le fonctionnement. Mais cette étude ne doit pas être comprise comme dans la thèse de la société-organisme. Cette dernière concevait le fonctionnement d'une société comme celui des institutions, qui sont, elles, d'ordre psychologique.

Ce n'est pas cette étude qui regarde la morphologie et la physiologie du corps social. Ces dernières ne sont autres que la morphologie et la physiologie humaines, *y compris les variations* que le fait de vivre en société fait subir aux lois générales de la biologie. En fait, la morphologie du corps social se confond avec son étude physique. Quant à sa physiologie, elle consiste dans la recherche des fonctions sociales qui ont pour but unique la conservation, la défense, la vie de la société, en concevant alors la société comme un composé d'organismes, d'êtres humains, *abstraction faite de leur côté psychologique*. C'est ainsi que le problème de la dépopulation est — en majeure partie, mais en partie seulement — un problème de physiologie du corps social.

Cette étude de physiologie sociale comporte un point spécial qui est délicat à exposer, et pour lequel nous demandons toute l'attention bienveillante du lecteur. Il consiste en ceci : les relations sociales, qui sont de nature essentiellement psycho-

logique, comportent nécessairement et fatalement une apparence extérieure par rapport aux individus entre qui elles existent, et ce côté externe, en partie mécanique, est en majeure partie physiologique. Par exemple, un phénomène juridique est tout à la fois psychologique, physiologique et mécanique, tout en restant à ce triple point de vue un phénomène social. L'obligation où se trouve X... de livrer une marchandise peut et doit, pour l'étude complète de ce phénomène, être décomposée ainsi : recherche des sentiments, volontés, etc., existant dans les consciences des individus entre qui existe cette obligation ; recherche des modifications physiologiques que cette obligation apporte dans le fragment considéré du corps social, c'est-à-dire dans les individus en question, et qui sont la traduction extérieure des susdits sentiments, volonté, etc. ; recherche des modifications mécaniques accomplies par le fait de cette obligation et de son exécution (c'est une partie de l'étude de la circulation économique) ; enfin, l'ensemble des conclusions ainsi obtenues est l'explication sociologique du phénomène juridique précis envisagé.

On voit donc l'infinie complexité des sciences sociales. Le phénomène social le plus simple en apparence demande pour être expliqué totalement une analyse minutieuse, détaillée, très approfondie. La question est encore plus ardue, car nous avons dans l'ensemble précédent limité arbitrairement notre choix à un phénomène isolé. Mais son étude, pour être complète, doit comprendre celle de l'influence du dit phénomène sur l'ensemble du corps social, celle de son retentissement sur les autres séries des phénomènes sociaux. C'en est là la partie vraiment sociologique.

La morphologie du corps social nous paraît présenter des difficultés moins considérables et pouvoir à brève échéance donner des résultats sérieux. Elle consiste dans le dénombrement, la description et la classification des groupes sociaux, d'après le degré d'homogénéité ou de complexité de leurs éléments : les individus. La sociologie génétique se rattache à cette branche, mais à condition de la concevoir, non comme une science ayant pour but d'y découvrir la cause des phénomènes psycho-sociologiques, mais seulement comme une science physiologique se bornant à la recherche de la filiation naturelle, par voie physiologique, des groupes sociaux : c'est en somme l'étude de la démographie évolutive, et pas autre chose. Au contraire, la morphogénie complète de la société comprend, outre la sociologie génétique, une branche innommée de la sociologie recherchant la filiation *psychologique* des groupes sociaux, des associations. Autrement dit, il y a parmi les causes de naissance des groupes sociaux des causes physiologiques et des causes psychologiques, il y en a aussi de sociologiques pures : par exemple, la création des départements par la Constituante.

Cette recherche de l'évolution des groupes sociaux devrait logiquement être réservée jusqu'à ce qu'un certain degré d'avancement de la morphologie sociale fût acquis. Cette morphologie est la condition préliminaire de toute sociologie vraiment scientifique. Il y aurait intérêt à l'entreprendre en considérant les sociétés actuelles qui, bien que plus complexes que les sociétés primitives, nous sont mieux connues et se prêtent mieux à des observations conduites avec une méthode rigoureuse.

Nous ne pouvons qu'esquisser les types qui pourraient ainsi

y être reconnus. Il y a en gros dans nos sociétés actuelles des « groupes homogènes définis, » tels que les sociétés commerciales en nom collectif, les associations amicales innombrables et à buts variables dont l'énumération se trouve dans tous les Annuaires. Il y a des « groupes homogènes innommés », mais qui existent cependant : la société féminine d'une certaine classe sociale dans telle ville forme un groupe de cette nature. Il y a des « groupes hétérogènes » dont la famille est le type le plus simple. Il y a des « groupes complets », comme la nation, se suffisant à eux-mêmes, ou pouvant théoriquement se suffire, pouvant être considérés, au moins abstraitement, comme un individu sociologique complet. Il en fut ainsi pour la famille. Il n'en sera bientôt plus de même pour les nations, l'individualité sociale paraissant comporter une tendance à croître jusqu'à l'englobement complet de l'humanité planétaire. C'est là une des lois sociologiques les mieux assises et qui paraît même être l'explication la plus logique et la plus vraisemblable de toute l'évolution sociale passée, présente et future.

L'ensemble des êtres humains forme le personnel social. Il y a aussi un matériel social, et leur ensemble constitue le corps social.

2. MATÉRIEL SOCIAL.

En quoi consiste ce matériel? Fait-il partie constitutive de la société?

Nous désignons sous ce nom tout ce qui sert à la vie des membres de la société, tout ce qui est indispensable à la manifestation de l'activité sociale.

Il n'entre pas dans notre dessein d'en faire ici un inventaire détaillé et complet, ni une classification. Au surplus, cela serait parfaitement inutile, parce que ce travail a été accompli et ne demande qu'à être révisé et systématisé. En effet, le Droit, surtout le droit civil et le droit administratif, connaît sous le nom de *biens* ce que nous désignons sous le nom de matériel social. Il classe ce matériel en le considérant sous son aspect social, c'est-à-dire en raison des qualités qui le rendent apte à rendre un service social. L'Économie politique entreprend aussi l'étude de ce matériel à un autre point de vue, complémentaire du précédent : elle ne recherche pas les qualités inhérentes à telles ou telles catégories de biens, les qualités sociales que les choses peuvent présenter, mais seulement l'évolution propre de ce matériel : les lois qui président à sa formation, à son entretien, à sa destruction.

Il est hors de doute que la sociologie gagnerait à considérer le matériel social en lui-même comme une partie constitutive de la société, soumise à des lois propres : partie économique, partie juridique, partie politique, etc., et à systématiser l'ensemble de ces lois pour les réduire à l'unité.

Autrement dit, nous croyons que les objets sociaux ont des lois, résultant de leur nature propre d'abord, de ce qu'ils sont soumis à la volonté humaine ensuite, et que ces lois, applicables à tout matériel social quelconque, aussi bien au patrimoine national qu'au patrimoine familial, qu'à la propriété de l'individu, ont une originalité, une sorte de lien intime en vertu desquels elles se ressemblent plus entre elles, bien que séparées sous les noms de lois juridiques, lois économiques, etc., que l'ensemble des lois juridiques entre elles ou des lois économiques entre elles.

En somme, ce que nous postulons, c'est un déplacement de l'objet de la recherche scientifique, une transposition du point de vue sous lequel on a l'habitude d'étudier les choses sociales.

Par exemple, l'Économie politique classique considère les richesses (sol national ou territoire, richesses minérales, végétales et animales, produits de l'industrie, monnaie, etc.) comme l'objet de sa science, abstraction faite des sentiments que l'homme professe à leur égard. Tarde a réagi contre cette tendance et fait prédominer l'étude des sentiments, des volontés humaines à l'égard de ces objets.

Le Droit considère aussi les objets mêmes comme le point d'application de ses principes : il les classe, *d'après leur nature propre*, au moins en général, et ne tient compte de l'influence des mobiles psychologiques que dans une certaine mesure (exemple : immeubles par destination).

Ni l'une ni l'autre de ces sciences sociales n'ont systématiquement considéré l'ensemble, le bloc des choses sociales pour en étudier les lois propres, abstraction faite du but spécial et particulier qu'elles se proposent : l'Économie politique, celui du rendement optimum et maximum, le Droit celui de la prise sur eux des principes juridiques. Et encore le Droit a-t-il réussi mieux que l'Économie politique à élaborer une étude plus scientifique et plus objective.

Il a été obligé, en effet, de s'appuyer sur les caractères intrinsèques des choses pour s'en occuper : la classe des meubles et celle des immeubles repose en principe sur une étude objective ; de même celle des choses appropriables et de celles qui ne le sont pas.

C'est cette vue que nous devons systématiser et étendre

dans l'étude complète, objective et désintéressée du matériel social considéré comme partie intégrante du corps social.

Dans notre conception, ce matériel, bien que constitué par des choses disparates et sans lien entre elles, forme cependant une chose unique, reçoit un principe d'unité dérivant de ce qu'il fait partie d'une société. Si le sol, les immeubles, les végétaux, les minéraux, les animaux, les meubles sont soumis par leur nature à des lois physiques, chimiques, physiologiques, qui diffèrent selon la nature des objets considérés, ils sont soumis aux mêmes lois lorsqu'on les envisage comme partie du corps social.

La différence qui sépare notre conception de celle habituellement enseignée en Droit est la suivante : le Droit paraît imposer du dehors, en vertu de la seule puissance arbitraire de la loi considérée comme une manifestation de la volonté de la conscience collective, certaines qualités à ces choses, qualités qu'il leur attribue en tenant compte, sans doute, de la nature propre de ces choses, mais avec une certaine latitude, une certaine liberté d'allures, de sorte que les qualités paraissent avoir quelque chose d'artificiel. C'est ainsi qu'il est loisible d'attribuer à un meuble la qualité d'immeuble, ce qui est contraire à l'ensemble des lois physiques qui déterminent l'objet considéré. Les lois sociales applicables aux choses paraissent au premier abord indépendantes des lois physiques et ne résulter que de la nature de l'homme.

Il nous semble au contraire possible de rechercher les qualités sociales des choses au même titre que leurs qualités physiques, et d'en déterminer les lois, objectivement, de sorte que le Droit, au lieu de les imposer aux choses, les reçoive d'elles-mêmes ou plutôt des résultats de la science sociologique.

Les qualités sociales des choses sont tout aussi objectives que leurs qualités physiques, ou si l'on veut, les qualités physiques des choses sont tout aussi subjectives que leurs qualités sociales. Il n'y a donc pas de raison de douter, et il y a au contraire une forte raison de croire que les mêmes procédés qui président à l'élaboration des lois physiques sont applicables à l'élaboration des lois sociales concernant les choses.

Si la couleur appartient à un objet, c'est parce qu'un œil humain la perçoit; si un objet est considéré comme immeuble, c'est parce qu'une conscience sociale l'aperçoit ainsi. Les qualités sociales sont les points de vue subjectifs que la conscience sociale découvre dans les choses au même titre que les qualités physiques sont leur aspect subjectif, au point de vue individuel.

L'objection que nous prévoyons à l'encontre de cette conception, et qui paraît grave, consiste à retrouver sous les qualités subjectives des choses un substratum objectif indépendant de notre conscience. C'est encore là une illusion : si la couleur est subjective, dit-on, elle cache des vibrations lumineuses, qui existent par elles-mêmes. Mais si l'on objecte l'existence de ces vibrations lumineuses, c'est qu'on n'a fait que reporter à l'éther cette qualité d'être susceptible de vibrations variables, et l'éther ainsi que cette qualité sont encore un point de vue subjectif, avec cette nuance cette fois que c'est, *comme la qualité d'immeuble*, un point de vue subjectif de cette partie de la conscience sociale qu'on appelle la Science. Nous avons transposé la subjectivité de la sensation : celle de couleur, qui est incommunicable d'homme à homme, a paru trop peu objective. Nous l'avons analysée et nous lui avons substitué la notion de vibration lumineuse chiffrable : mais alors nous

avons, en établissant l'accord des savants et de leurs lecteurs à ce sujet, réalisé simplement un accord subjectif à l'occasion des couleurs, créé une notion collective, une sensation sociale, un élément de la conscience sociale. Nous n'avons pas avancé d'un pas dans la connaissance des choses, ou plutôt si, nous avons préparé la voie à cette connaissance : pour nous, elle supposerait la généralisation progressive de notre hypothèse et la perception de l'ensemble de l'univers par lui-même, ce qui nous paraît être un idéal peut-être irréalisable, en tous cas prodigieusement lointain.

En science sociale, ces notions collectives subjectives ont été créées du premier coup : les qualités sociales des choses ont été connues directement par certains *sens* de la conscience sociale, mais n'ont pas été encore élaborées systématiquement. La méthode qui a présidé à la constitution de la science a fait défaut aux disciplines sociales, surtout aux plus anciennes : Religion et Droit.

Tout notre effort doit donc uniquement porter dorénavant à les rattacher progressivement à la science et à préparer leur synthèse future, bien entendu dans les limites de notre subjectivité, individuelle ou sociale, réservant la part d'inconnu résultant de ce que notre conscience, même sociale, ne peut recevoir plus que sa capacité, et ne peut réfléchir l'univers que dans la mesure de son étendue. Mais *dans ces limites*, la connaissance humaine doit parvenir à l'unité, et ne laisser rien qui n'ait ses attaches avec la partie la plus claire de la conscience sociale : la Science, — ni avec la partie la plus progressive de cette conscience : le Droit.



CHAPITRE IV

L'Être social ⁽¹⁾

(suite)

II. La Conscience sociale.

Ce que nous avons appelé le corps social ne présente rien de social tant que n'intervient pas l'élément essentiel, nous voulons dire la conscience sociale. Les divers êtres ou phénomènes dont se compose le corps social sont, pour eux-mêmes, l'objet de sciences autres que la sociologie. Ce n'est donc que sous un certain angle, à un certain point de vue, qu'ils deviennent matière sociale, objet de sociologie.

Cette qualité qu'ils présentent et qui permet à cette science de les saisir, c'est le fait qu'ils servent de support à la conscience sociale.

Qu'entendons-nous précisément par cette expression?

Nous voulons dire que les diverses choses qui constituent le personnel et le matériel social sont la condition d'existence

(1) HAURIOU, *op. cit.* — TANON, *L'évolution du droit.* — TARDE, *op. cit.*

d'une conscience sociale; que cette dernière ne nous paraît pouvoir exister, dans l'état actuel de nos connaissances tout au moins, que si elle repose — en vertu de liaisons sur la nature desquelles nous aurions à nous expliquer — sur des choses inanimées et des êtres animés.

Tout le monde s'accorde à reconnaître que l'existence d'individus humains est une condition indispensable à l'apparition d'une conscience sociale. C'est une vérité évidente, ou plutôt généralement considérée comme telle, que les cerveaux des divers membres d'une société sont le siège apparent des phénomènes conscientiels sociaux.

Mais il nous paraît qu'il faut aller plus loin : les cerveaux ne sont pas les seuls supports d'une telle conscience. Réduite à leur seule coexistence, elle pourrait exister, mais n'aurait ni l'intensité ni l'étendue qu'elle peut acquérir grâce à sa conservation et à son épanchement à l'aide de choses matérielles et inanimées qui lui servent ainsi de véhicule.

Ces choses sont les livres, les œuvres d'art, les monuments, tous les objets matériels propres à éveiller dans une conscience individuelle une pensée, une émotion, un souvenir, en un mot à provoquer chez un individu une liaison avec une conscience sociale.

Une partie de la sociologie pourrait donc se constituer à titre indépendant et provisoire ayant pour sujet d'étude la recherche des conditions nécessaires et suffisantes pour qu'un objet matériel provoque cet accroissement de la conscience sociale par l'annexion d'un individu en contact avec cet objet. Elle pourrait se proposer de rechercher les lois qui président à l'introduction dans un objet d'une partie de cette conscience sociale — aux lois qui permettent sa conservation et sa revi-

viscence en présence d'un individu; en un mot la recherche du point de savoir dans quelles conditions un objet matériel et inanimé fait partie de la conscience sociale à titre de support.

Il nous a paru indispensable de poser à titre préliminaire ces quelques indications avant d'aborder les notions générales que nous postulons au sujet de la conscience sociale. Elles ont pour but de répondre par avance à l'objection de ceux qui nient sa réalité objective, faute de s'être rendu compte des conditions qui permettent cette objectivité. En même temps elles rendent compte, d'une manière d'ailleurs sommaire, de la portée exacte de cette réalité.

1. QU'EST-CE DONC QUE LA CONSCIENCE SOCIALE?

La méthode la plus pratique pour essayer de dégager des faits une notion aussi exacte et aussi claire que possible de ce mode un peu particulier de la réalité, nous paraît être de recourir tout d'abord à l'observation vulgaire, au simple bon sens.

A première vue la conscience sociale nous apparaît donc comme l'ensemble des états de conscience individuels des consciences individuelles.

Mais ce premier regard demande déjà une précision et pose une série de questions que nous examinerons sommairement. Tous les états de conscience de tous les individus actuellement vivants au sein d'une société sont-ils nécessaires pour constituer la conscience sociale de cette société? Sont-ils suffisants? Quelles relations unissent l'état de conscience individuel ou

l'ensemble des états de conscience individuels à un instant donné et l'état au même moment de la conscience sociale?

Et d'abord, tous les états de conscience individuels contribuent-ils à constituer la conscience sociale?

Il nous est impossible, en l'état actuel de nos connaissances, de donner une solution précise à cette question. L'observation provisoire, la notion que nous possédons au sujet de la conscience sociale nous incline à penser que l'on peut réserver ce nom à un ensemble d'états de conscience individuels définis, abstraction faite de certains d'entre eux qui ne la constituent pas. C'est ainsi qu'un état de conscience individuel qui reste purement interne et ne se manifeste au dehors par aucune espèce de phénomène nous paraît devoir être considéré comme ne faisant pas partie de la conscience sociale. Et encore faudrait-il pour justifier entièrement cette proposition qu'il fût établi — ce qui ne l'est pas — qu'il est possible à un phénomène psychologique de rester entièrement et toujours purement interne sans avoir aucune espèce d'influence, même la plus minime, sur le dehors, par suite sur la constitution de la conscience sociale.

Il est en effet possible — c'est encore là un point entouré d'une obscurité considérable — que des phénomènes psychologiques inconscients pour l'individu contribuent à l'élaboration de la conscience sociale. Des faits d'observation sembleraient confirmer cette hypothèse. Il est possible qu'un homme, un individu quelconque placé dans la série sociale à un poste où ses actes ont une influence considérable sur la constitution de cette conscience, voie ses résolutions, ses conceptions modifiées sous l'influence de phénomènes inconscients émanés d'une personne qui l'approche, de sorte qu'indirectement ces

derniers détermineraient en partie la composition future de la conscience sociale.

Cependant, en toute rigueur, nous croyons pouvoir éliminer ces états inconscients — et même les états conscients minimes ou entièrement déterminés eux-mêmes par la conscience sociale — de la constitution de cette dernière à un instant donné.

La conscience sociale nous apparaît donc déjà comme une sommation de certains, sinon de tous les états de conscience individuels. Il s'agit ici des phénomènes psychologiques siégeant dans les cerveaux des individus actuellement vivants ou déterminés, ou figurés par ces cerveaux (selon les thèses psychologiques qu'on adopte au sujet des rapports entre le cerveau et les phénomènes psychologiques).

N'est-elle que la sommation de ces états et possède-t-elle une existence objective réelle différente de la somme *abstraite* de ces états telle qu'elle serait révélée à une personne douée d'un pouvoir statistique, inquisitorial, visuel merveilleux et considérable? C'est là le point le plus obscur et le plus intéressant de la question. C'est aussi celui qui prête le flanc aux discussions les plus acharnées.

Nous croyons pour notre part que la conscience sociale existe en dehors et indépendamment de la somme abstraite des états de conscience individuels, bien qu'elle exige pour son existence celle des individus. En d'autres termes nous croyons que les individus agglomérés en société sont une condition nécessaire, mais insuffisante de l'existence d'une conscience sociale. Il en résulte que cette dernière est douée d'une certaine réalité — supérieure et indépendante en quelque sorte de la somme des psychologies individuelles. Une réflexion de

M. Tanon nous permet immédiatement de poser comme un fait d'observation cette objectivité : cette indépendance *relative* de la conscience sociale par rapport aux consciences individuelles : « L'action commune de plusieurs individus produit un résultat qu'aucun d'eux ne cherchait. » Autrement dit, il résulte de l'ensemble des volitions individuelles d'individus assemblés une volonté collective *différente* de celle de chacun d'eux pris isolément, donc logiquement différente de la somme de celles de chacun d'eux. Ce qui est un fait d'observation pour la volonté collective est aussi observable pour le sentiment collectif, le raisonnement collectif, en un mot pour toutes les catégories de la conscience sociale, donc pour la conscience sociale elle-même.

L'observation soigneuse et bien conduite nous oblige à considérer la conscience sociale comme quelque chose de différent de la somme des consciences individuelles qui pourtant la constituent.

Il n'y a donc pas à discuter la question, mais seulement à tenter de résoudre le problème qui se pose à son occasion, à savoir, comment il se fait qu'un ensemble produise une chose différente de cet ensemble.

C'est alors un cas particulier du problème plus général et qui se retrouve constamment dans toutes les branches de la science. Il n'y a qu'en arithmétique où la somme des nombres différents donne un résultat identiquement égal à la somme des dits nombres, sans apparition de quelque chose de nouveau. Et il en est ainsi parce que la notion de nombre est abstraite, et dépouillée par avance de tout ce qui différencie qualitativement un nombre d'un autre. 1 est toujours égal à 1 , $1 + 1 = 2$ et $2 = 1 + 1$. 2 ne diffère par aucune espèce de modalité

aussi infime qu'on le voudra de $1 + 1$, sauf en ce que le nombre 2 est un nombre isolé, un individu, alors que $1 + 1$ est l'ensemble de deux individus d'ailleurs identiques. Mais dès qu'on aborde la réalité, il en va différemment. Deux choses quelconques ne peuvent jamais rigoureusement s'additionner *si on ne fait par avance abstraction de tout ce qui les différencie*, en dehors du point de vue considéré, c'est-à-dire d'être une chose. Au contraire, si deux ou plusieurs êtres ou phénomènes s'additionnent concrètement, leur somme diffère *toujours* de leur somme arithmétique : il y a toujours apparition d'un élément nouveau. L'addition de deux corps simples produit un corps nouveau. L'addition de deux cellules, l'une mâle, l'autre femelle, produit un être nouveau, un jeune. L'addition de deux phénomènes psychologiques élémentaires produit un phénomène psychologique supérieur. L'addition de plusieurs consciences individuelles produit une conscience sociale.

Il n'y a donc rien de mystérieux et il est au contraire conforme aux données les plus générales et les plus certaines de la science que la conscience sociale diffère de la somme arithmétique des consciences individuelles qui la composent. Ce point nous paraît acquis, et alors le problème se présente sous une nouvelle forme, plus accessible à la recherche scientifique : En quoi consiste l'élément différentiel qui constitue le *quid proprium* de la conscience sociale ? En quoi consiste sa réalité ?

C'est alors un problème qui en implique toute une série et qui, à vrai dire, n'est autre que la sociologie elle-même, problème que pour notre part nous essayons d'élucider dans cet ouvrage — au moins en partie.

Il nous reste, pour éclaircir encore cette question, à examiner une conception qui tendrait à nier l'existence de la

conscience sociale, si elle pouvait prévaloir. Elle consiste à prétendre que la conscience sociale n'a d'existence objective et réelle qu'à la condition d'être pensée par un individu — de se loger dans un cerveau. Chacun de nous serait la conscience sociale envisagée d'un certain point de vue, et celui d'entre nous qui aurait de cette conscience la vision la plus claire, la plus vaste et la plus profonde réaliserait à cet instant la conscience sociale considérée. C'est en somme une thèse que nous pourrions qualifier de monarchiste par opposition à celle que nous soutenons et qu'on pourrait qualifier de démocratique, ou bien encore de moniste, par opposition à pluraliste.

Elle ne nous paraît pas pouvoir être soutenue et ne pas résister à l'examen. Il faudrait pour qu'il en fût ainsi qu'il existât quelque part un individu qui, par un privilège singulier, connaîtrait l'ensemble de toutes les sciences, de tous les systèmes philosophiques, religieux, moraux, etc., éprouverait tous les sentiments artistiques, émotionnels, etc., voudrait toutes les volontés individuelles de l'ensemble des êtres vivants et constituant une société à un moment donné. Il nous est permis d'affirmer, sans crainte d'être démenti, qu'un tel individu n'existe pas (nous ne disons pas qu'il ne puisse jamais exister). Actuellement cette thèse est insoutenable : il n'y a pas un individu en qui se réalise la conscience sociale d'une nation, quelque génie qu'on lui suppose, aussi surhomme qu'on le veuille. La brièveté et la localisation étroites de la vie humaine s'y opposent absolument — et plus nous irons, plus cette opposition ira s'accroissant.

Le problème inverse peut également se poser. Étant donné que la conscience est un épiphénomène par rapport à l'orga-

nisme individuel, ne serait-elle pas un phénomène entièrement social? En d'autres termes, n'est-il pas possible de poser la thèse antagoniste de celle qui précède et de faire résider la réalité objective en ce qui concerne la conscience non dans l'individu, mais dans la société? N'est-il pas vraisemblable que la conscience individuelle n'est qu'un mode spécial de la conscience sociale et emprunte toute sa réalité à cette dernière? L'observation ne montre-t-elle pas que plus un individu fait partie de cercles sociaux, autrement dit plus le nombre des consciences sociales auxquelles il participe est considérable, et plus son individualité s'accroît?

Les raisons qui militeraient en faveur de cette manière de concevoir la conscience sont les suivantes :

La conscience individuelle ne peut être considérée comme un produit de l'organisme seul, une « sécrétion du cerveau » (Taine, *De l'intelligence*). Toutes les tentatives faites par les écoles moniste, matérialiste ou autres pour rattacher les phénomènes consciencielles aux phénomènes biologiques par un lien de cause à effet ont échoué ⁽¹⁾. Il paraît acquis aujourd'hui à la science que ces deux ordres de phénomènes, bien que reliés par des liaisons, des relations incontestables, appartiennent à deux séries différentes. Pour qui adopte la thèse pluraliste, cela va de soi. Mais en dehors de toute vue métaphysique, il ressort de l'observation objective impartiale qu'il est impossible de faire de la conscience individuelle une résultante pure et simple du jeu des fonctions organiques. On doit donc la considérer par rapport aux phénomènes nerveux comme un épiphénomène. Ceci n'implique pas d'ailleurs qu'elle n'ait

(1) Voir pour tout ce qui concerne cette discussion BINET, *L'âme et le corps*.

aucune action sur l'organisme et que sa disparition ne changerait rien au jeu des fonctions mentales. Au contraire.

Si la conscience n'est pas une résultante des fonctions biologiques, résulte-t-elle uniquement de l'action des forces sociales sur un organisme individuel? Telle serait la thèse.

Il nous est impossible d'expérimenter sur cette question. Il faudrait pouvoir isoler entièrement de la vie sociale un jeune, un nouveau-né, d'ailleurs normalement constitué, et noter au bout d'un certain temps en quoi consisterait sa conscience. Cette expérience, sans être réalisée, peut être imaginée. Il est possible par le raisonnement de chercher à se représenter ce que serait la conscience d'un tel être parvenu à l'âge adulte. Il est certain qu'il ne posséderait pas le langage et qu'il serait incapable de concevoir des idées aussi peu abstraites qu'on le suppose. Il serait insensible aux notions du devoir, du droit, de la morale. Il serait évidemment réduit aux instincts purement brutaux qui permettent la lutte pour la vie, la conservation de l'existence pure et simple.

Aurait-il une conscience au sens précis du mot? Aurait-il la notion de son individualité?

Il est probable que la conscience, au sens de connaissance intuitive de certains états organiques, ne lui ferait pas défaut : elle serait approximativement celle d'un chimpanzé ou d'un orang-outang et n'en différerait que par un élément, d'ailleurs difficile à analyser : la possibilité de progresser, fruit probable de l'hérédité.

Dans ces conditions, cet être étant rappelé à la vie sociale pourrait assez rapidement acquérir la conscience telle qu'elle existe chez la moyenne des individus. Mais nous avons le droit

d'affirmer que toute cette partie — qui bientôt serait la plus considérable — de la conscience serait purement sociale et aurait une réalité plus sociale qu'individuelle.

La thèse qui précède contient donc une part de vérité, mais elle ne peut être soutenue à titre exclusif.

Nous pouvons nous faire maintenant une idée suffisamment nette de la nature de la conscience.

En ce qui concerne l'individu, la conscience est en réalité double : partie individuelle, partie sociale. Elle est même quadruple si l'on adopte les vues de M. Le Dantec dans sa *Philosophie biologique* en les complétant par les présentes considérations. Pour M. Le Dantec, il y a au sein de l'organisme des phénomènes qui se passent à trois échelles de grandeur différente : atomique, colloïdale et chimique. L'homme étant une société de cellules, les cellules une société de corpuscules qui sont eux-mêmes des sociétés d'atomes, à chaque individualité née de l'association d'éléments appartenant à la même échelle correspond une conscience de cette individualité : conscience atomique, corpusculaire, cellulaire, sans qu'il nous soit possible de nous imaginer les relations qui unissent cette conscience à ces individualités, ni en quoi consiste cette conscience. Il y a donc déjà trois échelles de consciences subordonnées. La conscience purement individuelle de l'organisme total n'est que la synthèse de ces consciences subordonnées, mais elle ne constitue qu'une partie de la conscience totale. L'autre résulte de l'association des hommes entre eux, de l'existence d'une société : c'est la part individuelle de la conscience sociale. Inversement il est possible que la cellule possède une part individuelle de la conscience de l'organisme total — et ainsi de suite en descendant jusqu'à l'atome irré-

ductible, jusqu'à l'élément ultime des choses, qui est peut-être plus petit que l'atome.

La conscience suivrait parallèlement la hiérarchie des organismes, des sociétés ; peut-être en est-elle l'expression subjective et ne diffère-t-elle pas de la matière ou plutôt de l'énergie — si ce n'est par le point de vue d'où on la considère. Ce sont les thèses paralléliste et idéaliste.

On peut aussi la concevoir d'une manière générale comme une synthèse d'éléments différents, mais alors ce ne serait qu'un cas particulier de la thèse pluraliste : tout élément des choses différant d'un autre par quelque côté, mais présentant cependant avec lui certaines analogies, et l'association, la subordination, la hiérarchisation progressive de ces analogies produiront une nouvelle série, supérieure en qualité, de phénomènes.

Il n'y a donc rien de contraire aux habitudes des choses de concevoir la conscience sociale comme une réalité objective. La seule objection qui puisse se dresser contre cette manière de voir est plutôt d'ordre imaginaire que rationnel. Elle repose sur une répugnance de l'esprit à concevoir une réalité invisible et la dépassant. Cependant, si la conscience sociale existe *réellement, objectivement*, nous ne pouvons, étant nous-même, en partie, un élément de cette conscience, étant plongé au sein de cette conscience, en prendre une vue totale. Cela nous est tout aussi impossible que si nous prétendions faire rentrer dans le champ de notre vision l'ensemble du système solaire, avec ses dimensions réelles. Nous le pouvons pour ce dernier à condition de le figurer à une échelle réduite à notre vue, en construisant soit un plan, soit une reproduction mécanique plus précise de l'ensemble de ce système. Mais il en est ainsi

parce que nous avons affaire à un ensemble de corps matériels. Au contraire, nous ne pourrions même plus le faire pour un système non matériel, par exemple pour l'ensemble des formes diverses de l'énergie : électrique, lumineuse, gravifique, calorifique, etc., en tant qu'elles agissent sur un système donné de corps matériels. Il en est de même pour la conscience, qui peut être soit une forme d'énergie, soit une forme supérieure de réalité.

Ce qui est certain, c'est que cette réalité est incontestable parce que nous en percevons les effets. La conscience sociale est une réalité d'ordre au moins égal, sinon supérieur à l'énergie. C'est une force qui agit, et il est impossible de ne pas attribuer à une force une certaine réalité — différente de sa conception abstraite. Sans doute, il reste que nous sommes désarmés en face de la nécessité que réclament les besoins de notre esprit de figurer cette réalité, de la faire entrer dans le cadre synthétique de nos sensations, mais nous sommes aujourd'hui habitués à concevoir par l'esprit des réalités inaccessibles aux sens : les rayons X ont été longtemps inconnus parce qu'aucun de nos sens ne les décelait ; il en a été de même de l'électricité. Nous ne voyons donc aucune raison de ne pas attribuer à la conscience sociale une réalité indépendante et tout au contraire nous en voyons d'excellentes pour l'affirmer.

Sa négation n'entraînerait en effet rien moins que la ruine totale de la sociologie. Si la société ne diffère — et nous croyons que peu à peu cette vue s'imposera — des autres réalités que par suite de l'existence d'une *conscience sociale*, nier l'existence de cette dernière c'est nier la sociologie : la faire consister uniquement dans un mode particulier des

consciences individuelles, c'est faire de la sociologie un simple compartiment, une rallonge de la psychologie.

Or, plus nous réfléchissons à ces problèmes et plus au contraire c'est la psychologie qui nous paraît être la science destinée à sombrer dans une dislocation entre les sciences voisines : biologie, interpsychologie, sociologie, en tant qu'elle prétend elle-même au titre de science, tout en conservant sa spécialité, sa valeur métaphysique absolument unique.

La réalité de la conscience sociale nous paraît d'autant plus devoir être prise en considération que si les cerveaux sont une condition nécessaire pour son apparition, ils n'en constituent qu'une condition insuffisante. Nous entendons parler ici non point de la conscience sociale en général, mais d'une conscience sociale bien définie, par exemple de la conscience nationale française actuelle, sur laquelle on peut raisonner.

Nous avons fait pressentir aux débuts de ces explications que les objets matériels pouvaient servir de support à la conscience sociale. Ces objets sont les objets naturels et les produits de l'art ou de l'industrie. Ils sont tout autant que les cerveaux nécessaires à l'existence d'une conscience sociale dans sa forme actuelle. Nous n'avons pas besoin d'insister longuement pour faire sentir la vérité de cette proposition. Il suffit, par un effet d'imagination, d'ailleurs médiocre, de se représenter ce que serait la conscience sociale française actuelle si, par suite d'un pouvoir quelconque, il nous était possible de faire disparaître entièrement tous les livres, tous les objets d'art, tous les instruments scientifiques ou industriels, en un mot tous les objets, à l'exception des êtres humains. En admettant même que la société pût continuer sa vie matérielle — ce qui serait d'ailleurs impossible — le champ

de sa conscience ne tarderait pas à décroître au point qu'il tomberait à zéro et que les rares survivants de ce cataclysme imaginaire ne posséderaient qu'une conscience purement animale — n'étant plus vivifiée par la conscience sociale.

Il n'est donc pas douteux que cette dernière repose tout autant dans et sur des objets matériels que dans les cerveaux actuels. Mais ce qui est moins clair, c'est le problème de l'union de ces deux choses si dissemblables : des objets et une conscience sociale, par exemple, pour prendre un cas concret et particulier : comment expliquer qu'un livre de science soit un élément matériel de la conscience sociale française ?

Il faut évidemment distinguer entre le livre pris comme corps physique et la signification des mots et des phrases qu'il renferme. Ce sont ces derniers, ou plutôt leur signification seulement, qui fait partie de la conscience sociale, et le livre n'en est que la condition matérielle permettant la diffusion et la perpétuité des phénomènes psychosociologiques qui y sont contenus.

Il n'en est pas moins vrai que ces phénomènes font partie de la conscience sociale ; qu'ils ne sont pas, en eux-mêmes, indépendamment de l'éveil qu'ils appellent chez le lecteur, des phénomènes purement psychologiques. Ils sont autre chose : ils sont une condensation de ces derniers, un mode supérieur d'association d'idées, de raisonnement. Ils constituent un phénomène psychologique de la conscience sociale, c'est-à-dire un phénomène sociologique. Un livre de science est, par rapport à la conscience sociale, ce qu'est une cellule cervicale par rapport à une idée individuelle, au moins sous un certain rapport : celui de la mémoire et de l'aptitude à entrer dans de nouvelles combinaisons mentales.

Au contraire, il y a entre les objets supports de la conscience sociale et les cerveaux une différence considérable : c'est qu'on aurait beau accumuler des livres différents, les mettre côte à côte, il n'en jaillirait aucune combinaison, aucune idée nouvelle si un cerveau n'en prend connaissance. Si donc les objets sont indispensables au *maintien* et à la diffusion de la conscience sociale déjà élaborée, celle des cerveaux est également nécessaire en ce qui concerne son *accroissement*.

En définitive, ce sont ces derniers qui constituent l'élément vivant de cette conscience, et les supports matériels ne sont au fond que des dépôts de phénomènes psychologiques qui ont siégé antérieurement dans les cerveaux, actuellement encore vivants, ou morts. En réalité, la quantité de ces derniers paraît l'emporter de beaucoup.

En résumé, jusqu'ici nous pouvons considérer la conscience sociale comme un ensemble d'états psychologiques présents, unis par des phénomènes encore incomplètement connus d'abord entre eux puis à des états psychologiques passés, pouvant même remonter à une période très reculée dans le temps, et recevant du fait de cette union une réalité qui la rend supérieure en durée, en intensité du champ — et en valeur — à n'importe quelle conscience individuelle. Il est impossible d'assigner à cette conscience une localisation matérielle *aussi apparente* que celle de la conscience individuelle par rapport au cerveau. Elle se localise fragmentairement soit dans des organismes, soit dans des objets matériels, et conserve cependant une certaine unité. Mais il nous est impossible actuellement de déterminer et de nous imaginer en quoi peut consister ce principe d'individuation qui la caractérise au même titre que la conscience individuelle. C'est probablement la langue.

Il peut tout au moins, sinon être défini, tout au moins être perçu et saisi par le raisonnement. La conscience nationale française actuelle par exemple ne se manifeste pas visuellement, et cependant il nous est impossible de douter de sa réalité. Or, ce que nous saisissons extérieurement, c'est une série de liaisons extra-individuelles qui lui confèrent une certaine unité et permettent de la distinguer de la conscience allemande ou de la conscience anglaise. Ces liaisons, psychologiques, immatérielles, ont lieu entre les individus qui ressortissent à cette conscience — et aussi entre les individus et les objets supports de conscience. Elles ont lieu suivant une certaine logique spéciale aux Français et leur ensemble confère aux modes individuels de penser et de sentir un caractère particulier qui progressivement constitue cette unité de conscience nationale. Ces liaisons même sont un autre élément de cette dernière et lui confèrent à un degré éminent cette réalité objective que nous croyons devoir lui attribuer.

2. CATÉGORIES DE LA CONSCIENCE SOCIALE :

LA CONSCIENCE SOCIALE AU POINT DE VUE STATIQUE.

S'il est difficile de percevoir la réalité de la conscience sociale sous sa forme dynamique, il est au contraire plus aisé de s'en rendre compte lorsqu'on l'envisage sous son aspect statique.

Cet aspect se révèle à nous, à l'aide d'un coup d'œil superficiel, comme l'ensemble, la synthèse des *institutions* d'un corps social donné, notamment en considérant ces dernières sous leur aspect abstrait comme l'ensemble de ce que l'on

peut appeler les *catégories* de la conscience sociale : l'Art, le Droit, la Religion, la Science, etc. Il y a une certaine différence entre les institutions et les catégories sociales. Le Droit n'est pas seulement l'ensemble des institutions juridiques ; il est aussi autre chose, il consiste aussi dans un principe qui relie ces institutions entre elles et leur confère d'abord une certaine unité, puis dans une certaine cohésion avec les institutions autres que les juridiques : politiques, religieuses, économiques, etc. L'ensemble de ces principes du Droit, de l'Art, etc., constitue l'élément fondamental et l'originalité de la conscience sociale. Il y a une hiérarchie progressive allant des éléments psychologiques individuels et concrets jusqu'au centre de la conscience d'un peuple, d'une nation, centre ultrapsychique, dont la définition est extrêmement malaisée, mais qui se fait connaître au sentiment de ceux qui sont suffisamment sensibles et vibrants pour y participer. Cette sublimation de la conscience sociale est proprement l'âme d'un peuple, et aux heures tragiques de la guerre, aux heures lumineuses du triomphe, cette âme est ressentie même par ceux qui n'en connaissent pas l'existence. Quand elle s'incarnait dans des héros, un demi-dieu, un roi ou un empereur, elle apparaissait vivante et agissante, et nul ne la méconnaissait. Aujourd'hui qu'elle s'est démocratisée, infiltrée et répandue au sein de chaque individu, son existence parait avoir diminué, mais il y a là une illusion. Elle sommeille seulement, mais elle a une force qu'elle n'a jamais encore possédée, et si son existence ne se révèle plus concrètement et par voie de personnification, rien n'autorise à penser qu'elle soit ou moins unie ou moins effective.

Cette conscience ne diffère pas radicalement de la conscience

individuellé, bien qu'elle la dépasse de beaucoup en étendue et en durée.

Recherchons donc ici les éléments qui leur sont communs et qui permettent de comprendre comment elle est une résultante de phénomènes psychologiques isolés.

La conscience individuelle apparaît à l'analyse comme un ensemble unifié de phénomènes psychologiques divers. Notons que ces derniers sont rarement individuels et rarement purs, et que ce n'est que par abstraction qu'on peut les isoler. Et d'abord un sentiment, une volonté, un raisonnement, ne sont jamais entièrement individuels. Il s'y mêle toujours une certaine teinte sociale, résultant de l'impression progressive de la conscience sociale sur le caractère personnel. La nécessité même d'user du langage non seulement pour communiquer avec les autres, mais même pour réfléchir, pour s'éclairer soi-même sur la véritable nature de ses désirs, de ses volontés, de ce que l'on éprouve, confère déjà à la conscience individuelle tout ce que le langage contient de social, d'extra-individuel. Seuls des phénomènes extrêmement rares, comme une douleur organique vive, la sensation brutale de la faim ou de la soif, et encore avec beaucoup de réserves, peuvent être considérés comme exclusivement personnels. Mais ces phénomènes eux-mêmes tendent à devenir de moins en moins nombreux à mesure que l'individu se mêle de plus en plus intimement à la vie sociale et se répand dans un plus grand nombre de cercles sociaux. D'autre part, les phénomènes psychologiques individuels sont rarement simples, mais au contraire participent les uns des autres : une sensation est non seulement un début de perception, mais aussi d'émotion, et même de volonté. Une émotion, un sentiment contient une part intellec-

tuelle et une ébauche de réaction. Une volonté est toujours plus ou moins réfléchie et teintée d'amertume ou d'ardeur enthousiaste.

Au contraire, la psychologie sociale réalise une certaine dissociation parmi ces phénomènes. Une volonté sociale est souvent sereine, et un raisonnement social peut être détaché d'émotion et de désir d'action beaucoup plus que chez l'individu. La société réalise une *abstraction* : Un raisonnement pur est rare au sein d'une conscience individuelle; la Science constitue au contraire un raisonnement social rigoureusement pur.

Il est donc plus facile d'étudier la psychologie individuelle à travers la psychologie sociale, qui nous présente réalisés et dissociés les phénomènes inconnus à l'état isolé chez l'individu.

Quelles correspondances pouvons-nous donc établir entre ces deux psychologies?

Il est possible abstraitement de ranger les phénomènes psychologiques sous trois grandes catégories : sentir, comprendre et agir. Sentir, c'est percevoir, et aussi éprouver une certaine émotion agréable ou pénible; c'est prendre contact avec le monde extérieur. Comprendre, c'est associer ses sensations, les retenir, les abstraire progressivement pour élaborer des synthèses nouvelles. Agir ou réagir, c'est vouloir d'abord, puis extérioriser cette volonté, qu'elle soit provoquée ou née d'une impulsion interne, qu'elle soit consciente ou non.

Or, ces diverses catégories de la conscience individuelle se retrouvent sous d'autres noms dans la conscience sociale. La Science réalise la perception, l'Art, l'émotion, le Droit, la volonté sociale. Les diverses catégories sociales correspon-

dent avec un certain agrandissement et une pureté plus considérable aux diverses classes de phénomènes psychologiques.

3. ÉVOLUTION DE LA CONSCIENCE SOCIALE :

LA CONSCIENCE SOCIALE AU POINT DE VUE DYNAMIQUE.

La conscience sociale n'est pas une chose immobile : elle évolue. Comme la conscience individuelle, elle consiste, au point de vue statique, dans un ensemble d'états de conscience sociaux, que nous pouvons abstraitement répartir entre diverses catégories. Mais ces états se modifient sans cesse, entraînant la modification progressive de ces catégories. De plus, la conscience sociale s'accroît ou diminue, suivant en cela les variations d'étendue, de complication progressive ou de régression du corps social. Nous avons donc à donner ici quelques aperçus sur l'évolution de la conscience sociale dans l'espace et dans le temps; d'autre part, nous avons à poser quelques principes relatifs aux relations qui unissent les consciences individuelles à la conscience sociale et permettent de comprendre la formation de celle-ci aux dépens et à l'aide de celles-là.

Une question préliminaire se pose. C'est celle de savoir si le temps et l'espace où évolue la conscience sociale sont les mêmes que ceux que nous connaissons, ceux qui permettent de localiser nos états de conscience individuels. En ce qui concerne le temps, la question n'a pas été débattue, et il est

permis de supposer, jusqu'à preuve contraire, que le temps individuel et le temps social ne diffèrent pas.

En ce qui concerne l'espace, on a tenté de distinguer de celui que nous connaissons ou du moins dont nous usons, un espace social qui en différerait. A. Comte supposait un espace social géométrique, ne différant pas du nôtre. Mais Tarde a le premier lancé l'idée que la langue devait être considérée comme un des éléments de cet espace, et M. Hauriou, systématisant cette vue, a voulu faire reconnaître un espace social à trois dimensions hétérogènes, constituées par la race, la langue et le crédit, trois lieux d'expansion du champ de vitalité d'une société.

Au fond, nous croyons qu'il y a surtout là une question de termes et qu'il importe peu de résoudre le problème. Au surplus, la notion d'espace individuel n'est rien moins qu'éclaircie, et la considération d'un espace social n'est pas de nature à clarifier les idées à ce sujet. Nous pouvons donc dire que la conscience sociale évolue dans l'espace, sans attacher à cette dernière expression un sens rigoureux et défini, mais en laissant à ce vocable le vague et l'imprécision qui s'y attachent et qui ne nuisent en rien à sa compréhension.

Comment donc se forme la conscience sociale? Quelle est son origine? Son accroissement spatial et temporaire s'opère-t-il à l'aide des mêmes procédés qui ont présidé à sa formation?

Un point nous paraît acquis : la conscience sociale est un produit de consciences individuelles ou, si l'on préfère, d'organismes individuels doués de conscience.

Un second point nous paraît non moins certain : c'est que le passage du psychologique au social (ou, si l'on préfère, l'inté-

gration d'un état de conscience individuel dans la conscience sociale) est continu, et en cela nous nous séparons des vues de M. Durckheim. Indiquons quelques faits, donnons des exemples à l'appui de cette affirmation. On connaît en Droit, sous le nom de contrat par correspondance, une modalité de convention qui diffère des autres par certaines particularités. A l'ordinaire, l'offre ou pollicitation et son acceptation se produisent au même moment, et alors le contrat est formé. L'offre et son acceptation sont des phénomènes purement psychologiques et individuels; le contrat est un phénomène juridique, social, un élément de la conscience sociale. Il est possible, dans la plupart des cas, de connaître l'époque exacte de la transformation de ces phénomènes, d'établir une coupure entre la série psychologique et la série sociale. Mais au cas de contrat par correspondance, il n'en va pas de même. Il suffit, pour s'en convaincre, d'ouvrir des traités de Droit civil ou commercial, et l'on y verra en présence deux ou trois théories situant à des époques différentes la formation du contrat, le passage du psychologique au social. Ce désaccord ne peut avoir pour cause que la continuité réelle qui réunit ces deux séries phénoménales. Cet exemple nous suffit, mais nous ne serions pas embarrassés pour en découvrir d'autres qui nous permettent d'affirmer que la conscience sociale est une fonction continue des consciences individuelles.

Elle ne l'est pas seulement dans le temps; elle l'est aussi dans l'espace. En d'autres termes, la conscience sociale réalise la synthèse non seulement de certains, mais de tous les états de conscience individuels. Il y a là une apparente contradiction avec le phénomène de dissociation que nous avons rencontré en chemin; mais il sera facile de résoudre cette antinomie.

Prenons un exemple concret, qui permette de mieux saisir notre pensée : le Droit. Le Droit est une catégorie de la conscience sociale ; à l'état surabstrait, pur (expression de M. Picard), il implique une certaine dissociation : il est l'ensemble des volontés, il est la volonté sociale et ne comprend aucun élément émotif, aucune fonction de connaissance. Il diffère profondément de l'Art, émotion sociale, et de la Science, connaissance sociale. Au contraire, si nous envisageons sa formation aux dépens des consciences individuelles, nous constatons qu'il est un produit non pas des seules volontés, mais aussi des passions et des intérêts, et aussi des réflexions individuelles. Chaque conscience contribue, *dans son entier*, à sa formation, si *toutes* n'y contribuent pas.

Ce qui est vrai du Droit l'est également de toutes et de chaque catégorie sociale, de sorte que la conscience sociale tout entière est un produit *continu* de l'ensemble des consciences individuelles passées et présentes, bien qu'elle ne retienne de cet ensemble que les éléments qu'elle est capable d'assimiler.

Nous pouvons donc déjà commencer à comprendre pourquoi la conscience sociale est réelle et comment elle diffère de l'ensemble arithmétique des consciences actuelles et même des consciences passées. C'est qu'elle possède une certaine force, de nature d'ailleurs inconnue, un certain principe de continuité, de sélection, en vertu duquel, si elle accepte en bloc tous les états de conscience individuels, elle travaille sur eux et n'en retient que ceux qui, pour des raisons encore mal élucidées, sont capables de s'agglomérer à l'état actuel de cette conscience.

Ceci posé, les questions précises et pouvant être abordées

directement par la Science peuvent se poser sous les formes suivantes : quels sont les procédés à l'aide desquels des états psychologiques deviennent sociaux? Et d'abord, quel est le critérium qui permet de discerner si un phénomène psychologique est individuel ou social?

La méthode qui nous paraît la plus adaptée à l'approximation d'une solution consiste à limiter d'abord les recherches à une conscience sociale aussi petite que l'observation puisse nous la présenter : il s'agit de la réunion de deux personnes, et il y aurait intérêt à résoudre deux questions préliminaires. Cette réunion produit-elle un résultat différent selon le sexe, l'âge, la situation sociale des personnes en présence? N'est-il pas possible de simplifier encore la question et de se demander si une personne isolée ne constitue pas déjà une conscience sociale élémentaire? Nous croyons devoir éliminer des recherches futures la considération d'une personne isolée. Certes, une personne seule, entourée de livres et d'objets d'art, qui font partie de la conscience sociale, constitue avec ces derniers et même avec les seules images ou pensées qu'elle porte, une conscience sociale rudimentaire ou plutôt élémentaire. Mais on a coutume de réserver à la psychologie l'étude des variations de la conscience individuelle, même affectée par des états sociaux. Au contraire, la psychologie n'aborde pas les problèmes de l'action réciproque de deux consciences; ils sont réservés à la sociologie ou plus exactement à l'interpsychologie.

Nous indiquerons, lorsque nous aborderons l'étude des phénomènes interpsychologiques, les vues qui nous paraissent les plus utiles à cet égard.

Il nous paraît actuellement impossible de donner des

indications plus précises sur l'évolution de la conscience sociale tant que l'interpsychologie n'aura pas découvert des principes certains.

4. DIVERS TYPES DE CONSCIENCES SOCIALES.

Comme tout objet de connaissance, la conscience sociale se prête à la classification. Il n'y a pas une conscience sociale unique embrassant l'humanité, ou tout au moins elle n'est pas encore formée. Il y a des consciences nationales, familiales, professionnelles, etc., dont la sociologie doit rechercher les points de contact pour en établir la classification.

Les plus intéressantes nous paraissent être, à l'heure actuelle, les consciences nationales. Ce sont les plus riches, les plus étendues et les plus progressives. En particulier il est aisé de distinguer à notre époque la conscience française des consciences allemande, anglaise ou slave. Il est possible de parler aussi de consciences latine ou germanique. C'est ainsi que la conscience anglo-saxonne se caractérise par un certain sens pratique, une compréhension des réalités qui fait défaut sous cette forme aux consciences latines. Au contraire ces dernières possèdent une propension à l'abstraction inconnue aux Anglo-Saxons. La conscience française se présente à première vue comme une synthèse des consciences latine, germanique, peu à peu soumise à l'influence anglo-saxonne. Elle nous paraît, s'il est possible de prophétiser, devoir exprimer la première et mieux que toute autre la future conscience européenne, encore embryonnaire.

Au sein des consciences nationales se trouve une hiérarchie de consciences locales subordonnées. Cette hiérarchie se rattache par des liens intéressants, d'une part à la clientèle romaine, d'autre part à l'ancienne hiérarchie féodale. Le client actuel de l'élite pense par procuration, peut-on dire : il ne participe que par ricochet à la conscience nationale. Seule l'élite : les savants, les artistes, les grands politiques, a une participation directe à cette conscience et peut en embrasser un point de vue suffisamment étendu.

D'autre part, ces diverses formes de consciences, non encore cataloguées ni classées, se réalisent par des modes divers. Celui qui nous intéresse tout particulièrement, et qui est d'ailleurs le plus caractéristique, est le mode juridique. La forme juridique d'une conscience sociale quelconque, c'est la personne morale, personne douée de conscience, agissant par l'intermédiaire d'un organe et concrétisée par le Droit dans des formes variables qui la révèlent et l'incarnent ⁽¹⁾.

En résumé, l'être social est composé d'un corps et d'une conscience. Il nous reste à ramener l'ensemble de ces êtres, dont l'agrégation constitue la société, à des séries de phénomènes pouvant être étudiés scientifiquement.

On a coutume de ranger sous trois grandes catégories l'ensemble de ces phénomènes : matériels, énergétiques et consciencieux. Ces trois séries se retrouvent au sein de la société, et leur étude peut être entreprise par la sociologie, à moins qu'elle ne préfère l'abandonner aux diverses sciences qui se sont partagé le domaine de ces trois grandes abstractions.

(1) Voir MICHOUX, *La théorie de la personnalité morale et son application au droit français*. Paris, 1906.

Mais il y a une quatrième série de phénomènes qu'aucune science positive ne connaît : ce sont les phénomènes sociaux. Que sont ces phénomènes? En quoi diffèrent-ils non pas des matériels ou énergétiques, la différence étant suffisamment sensible pour n'avoir pas besoin d'être longuement expliquée, mais des phénomènes conscients et psychologiques? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

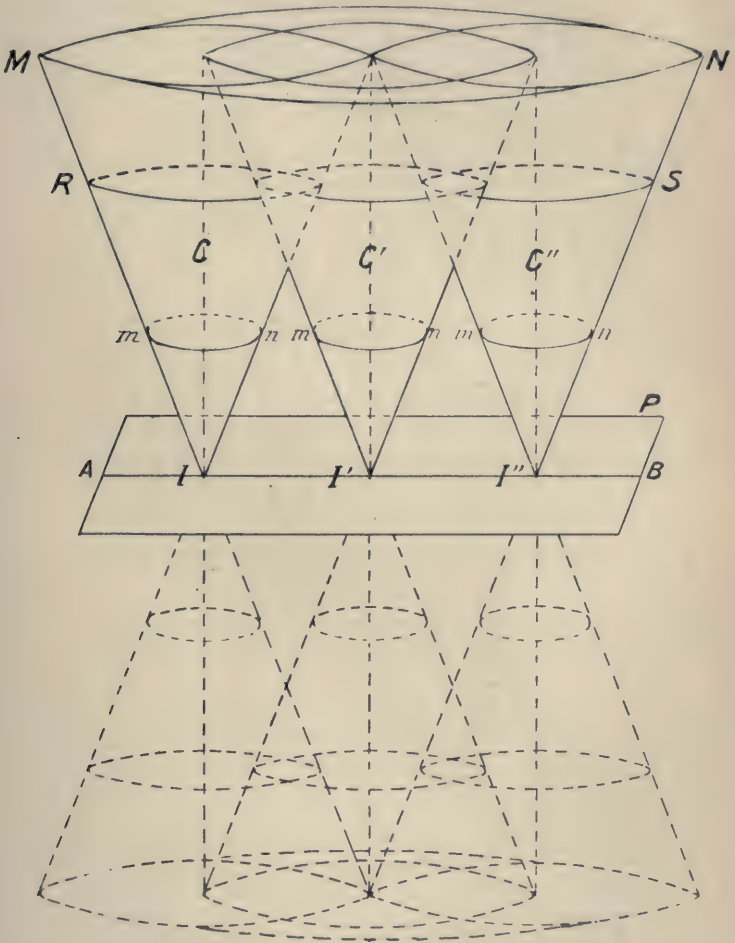
NOTE

M. Bergson (*Matière et mémoire*, p. 177) représente l'esprit en activité par un schéma dont nous allons nous servir pour figurer la conscience sociale.

Soit AB la ligne représentant l'espace, tracée sur le plan P représentant le moment présent. Au point I, la perpendiculaire IC représente le temps antérieur, la mémoire individuelle s'élargissant à mesure qu'on remonte le passé, donc figurée par un cône. Soit I', I'' d'autres consciences individuelles. Remontant un passé suffisant, elles coïncident en partie. Si nous prolongeons les côtés des cônes, nous pouvons obtenir une section commune MN représentant la conscience sociale formée par I, I' et I''. Comme le nombre des consciences d'une société est supérieur à 3 et qu'il se situe sur des plans échelonnés dans le temps, on conçoit l'homme pénétré de la conscience sociale et sa réalité.

Au contraire, *mn*, *m'n'*, *m''n''* figurent des phénomènes purement psychologiques.

Au niveau RS les pénétrations des bases des cônes figureraient les phénomènes interpsychologiques. On conçoit aussi



que l'individu figuré par la pointe qui pénètre l'avenir soit l'élément progressif, et la conscience sociale l'élément conservateur de la réalité. On aperçoit aussi que la discontinuité

des individus n'est pas un obstacle à l'unité sociale, mais l'élargit sans cesse.

Nous devons prolonger les nappes coniques représentant les consciences au-dessous du plan P, dans l'avenir.

Là, ce ne sont plus des souvenirs qui existent, mais des buts, l'idéal pratiquement possible.

L'esprit traverse le plan, représentant le présent et va cueillir l'avenir; les projections de ces consciences au-dessous du plan P peuvent représenter ainsi les buts qui se proposent à elles; l'idéal social n'est fait que de la superposition de ces buts en tant qu'ils coïncident.

Cet avenir paraît refléter le passé, dont il serait la représentation imaginaire et symétrique par rapport au plan P.

Il en serait ainsi si I, I', I'', étaient immobiles. Mais ils se déplacent sur le plan P. Les actions présentes des individus varient et modifient la projection conique au-dessous du plan; elles préparent le futur, qu'elles modèlent sans cesse.

CHAPITRE V

Les Phénomènes sociaux ⁽¹⁾

Il n'est pas encore possible de donner une définition exacte du phénomène social. Cette définition impliquerait la connaissance du phénomène psychologique, dont il ne se distingue que par des nuances, et elle n'est pas encore formulée, parce qu'elle possède des racines métaphysiques et que l'accord n'est pas fait à leur occasion.

Dans ces conditions, il nous est seulement possible d'indiquer ici d'abord la notion courante des phénomènes sociaux et de proposer une classification de ces derniers, qui, bien que d'apparence aprioristique, nous paraît propre à rendre quelques services pour la délimitation des recherches : elle nous paraît toujours valoir comme hypothèse.

En nous inspirant des idées de M. Durckheim, corrigées par celles de M. Tarde, nous pouvons poser que le phénomène

(1) DURCKHEIM, *op. cit.* — DE GREEF, *op. cit.* — GUYAU, *op. cit.* — HAURIU, *op. cit.* — TARDE, *op. cit.* — S. REINACH, *Orpheus* (1909).

social est d'ordre *au moins* psychologique, sinon d'ordre supérieur. A ce sujet la question est de savoir si le phénomène social est psychologique avec quelque chose en plus, ou bien s'il est purement psychologique, ou bien s'il est encore autre chose. En réalité cette question est d'ordre métaphysique et n'a pas d'importance en sociologie. Il nous suffit de constater que tout phénomène social est mêlé de psychologique — et ce n'est que peu à peu que nous pourrons les distinguer les uns des autres.

On s'accorde généralement à lui reconnaître un caractère qui paraît en exclure celui d'être psychologique, mais il y a là pour nous une antinomie purement apparente. C'est le fait qu'il est extérieur aux consciences individuelles, ce qui le distinguerait absolument des phénomènes conscients. C'est la thèse de M. Durckheim, et il en découle deux caractères subordonnés, savoir : la généralité du phénomène social et son pouvoir coercitif à l'égard des consciences individuelles.

Au contraire, pour M. Tarde et les sociologues de l'école psychologiste, le phénomène social n'est pas extérieur aux consciences individuelles : pour eux, il ne se distingue pas des phénomènes que nous désignons sous le nom de phénomènes interpsychologiques, il n'est qu'un phénomène psychologique imité ou imitable. L'imitation nous paraît bien, en effet, pouvoir expliquer la transmission des phénomènes sociaux, mais elle est insuffisante pour nous faire discerner sa nature.

La question est encore d'ordre métaphysique et dérive des solutions que l'on adopte au sujet de la solution de problèmes préjudiciels, savoir : La conscience sociale existe-t-elle? A-t-elle une réalité indépendante de celle des consciences individuelles? Ces dernières sont-elles les *uniques* sources de commencements

d'action? Un phénomène social peut-il exister à part, en dehors de tout cerveau? Son action sur un individu n'est-elle pas seulement l'action d'autres individus? Est-elle quelque chose de différent ou seulement de plus?

Nous avons fait pressentir nos préférences pour certaines solutions hypothétiques au sujet de ces problèmes.

Nous avons accordé à la conscience sociale une certaine existence indépendante des individus actuellement vivants, grâce à la conservation, à l'aide d'objets-supports, de phénomènes psychologiques dus à des morts et qui agissent malgré la disparition de leurs auteurs. Nous adoptons donc en partie la thèse objective de l'école de M. Durckheim, sauf à la corriger en retrouvant dans tout phénomène social un fondement psychologique dont il ne se sépare jamais.

Pour exprimer brièvement notre conception provisoire et hypothétique du phénomène social, nous pouvons le définir comme un phénomène psychologique affranchi de l'espace et du temps individuels, ou comme un phénomène psychologique plus étendu et d'une durée plus considérable, et aussi plus dissocié.

Quels sont les phénomènes sociaux?

On les range communément sous plusieurs catégories qui se sont créées peu à peu, sans méthode, et qui pèsent aujourd'hui lourdement sur l'avènement de la sociologie.

En empruntant la terminologie de de Greef et en la complétant, nous pouvons comme point de départ dire que les phénomènes sociaux sont : génétiques, économiques, esthétiques, moraux, religieux, juridiques, politiques ou linguistiques. Telles nous paraissent être les classes jusqu'ici reconnues de ces phénomènes.

Or, si nous voulons définir une quelconque de ces classes, nous nous apercevons immédiatement qu'elle n'est pas caractéristique; que les sciences sociales dites le Droit, la Morale, l'Économie politique, n'ont pas d'objet propre; que notamment chaque science sociale étudie non pas une classe bien délimitée de phénomènes sociaux, mais les rapports de ces phénomènes avec l'homme pris comme centre; qu'elles ne sont donc pas objectives; que pour le devenir elles doivent élargir leur point de départ et au lieu de prendre pour base de leurs recherches l'individu, elles doivent prendre la société.

C'est ainsi, pour préciser immédiatement nos critiques et préparer à la méthode et au classement que nous allons proposer, que les phénomènes religieux par exemple sont impossibles à classer sans les faire coïncider partiellement avec les phénomènes moraux, juridiques, scientifiques, etc.; que les phénomènes économiques ne sont pas nettement distincts des juridiques et des moraux; que la distinction des phénomènes juridiques et politiques est encore entourée d'une profonde obscurité; bref, que les classes ordinaires des phénomènes sociaux ne répondent à aucune réalité; que même elles n'ont aucune valeur abstraite pouvant servir de point de départ à des branches bien délimitées de la sociologie.

Faut-il attendre pour remédier à cet inconvénient que cette dernière soit achevée et nous ait pourvus d'une classification parfaite? N'est-il pas possible de proposer une classification des phénomènes sociaux tout au moins provisoire et propre à l'orientation rationnelle des recherches? Nous croyons qu'il n'en est rien.

Nous avons reconnu l'importance sociologique de la notion de but; nous avons reconnu que la société était douée d'une

certaine réalité. Nous avons vu que l'on pouvait tout au moins supposer un but social propre, distinct des buts individuels. Nous avons cru le voir dans l'expansion, l'agrandissement du cercle social, son enrichissement et son harmonisation progressive. Mais ce n'est là qu'un but vague qui ne peut servir de base à une classification *actuelle* des phénomènes sociaux.

Il faut au contraire créer une première classe de ces phénomènes sous le nom de *téléologiques*, et y ranger tous ceux dont l'objet est précisément la recherche de ce but social. Indiquons immédiatement que chaque ancienne classe devra se morceler, se décomposer, et que tel phénomène qui paraissait spécifique et nettement défini, par exemple le phénomène religieux, sera compris dans plusieurs des classes que nous proposons, et inversement que chacune de nos classes comprendra plusieurs parties d'anciennes classes.

Les phénomènes sociaux que nous appelons téléologiques se reconnaissent à ce qu'ils servent principalement à la société à rechercher quel but immédiat ou lointain elle peut se proposer. Ils sont par rapport à la conscience sociale ce que la réflexion est à l'individu.

Ces phénomènes comprennent en première ligne les phénomènes scientifiques purs, dégagés de toute application pratique, dans leur partie spéculative. Ils comprennent aussi les phénomènes religieux et moraux et aussi les phénomènes artistiques.

Autrement dit la Science, y compris la Science idéale, c'est-à-dire la Métaphysique, l'Art, la Religion et la Morale, dégagent à chaque instant un ensemble de phénomènes que nous appelons téléologiques. Par rapport à l'individu, ces phénomènes permettent à ce dernier de concevoir la société et

le but qu'elle se propose. Chaque individu en a évidemment une conception propre et elle varie de l'un à l'autre. L'ensemble de ces conceptions, en tant qu'il constitue un tout homogène, synthétique et commun à l'ensemble des individus composant une société donnée, n'est autre que l'ensemble des phénomènes téléologiques de cette société. Leur forme est évidemment variable. Elle emprunte tantôt la forme dogmatique de la Religion ou de la Science telle qu'elle est enseignée, tantôt la forme critique de la Science pratiquée par les savants, tantôt la forme intuitive de l'Art ou de la haute morale métaphysique, qui est un art de l'action. Mais sous quelque forme qu'il apparaisse, le phénomène téléologique conserve toujours ce caractère foncier qui permet de le classer ici et d'en faire un phénomène social spécifique.

Lorsqu'une société a réussi à dégager un but qui lui est propre, il est nécessaire que ce but soit connu de tous. Bien plus, il n'a pu prendre naissance que par suite d'une communication entre les individus. Le phénomène social qui permet cette communication peut s'appeler *séméiologique*. Il est essentiellement constitué par les phénomènes linguistiques, mais la langue n'est pas la seule forme où il se réalise. Le phénomène esthétique est tout autant *séméiologique* que téléologique. Non seulement un idéal conçu par un génie se pose comme un but, mais encore, lorsque l'œuvre qu'il concrétise est réalisée, il devient un emblème, un symbole, qui communique à tous ceux qui y participent une parcelle de cet idéal. La musique est une langue au même titre que l'autre. Les mathématiques en constituent aussi une, plus rationnelle, plus précise et moins entraînante. Le culte est une forme religieuse des phénomènes *séméiologiques*; il a pour objet de

communiquer à chaque fidèle la notion du but imposé par le dogme.

Il ne suffit pas à une société qu'elle se propose un but et que chaque membre qui la constitue ait une connaissance complète ou vaguement entrevue de ce but ou de ces buts. Lorsque le but social est d'un intérêt vital, la société, à l'aide des phénomènes que nous proposons de désigner, au moins provisoirement, sous le nom de *nomologiques*, impose directement ce but à l'individu. Ce sont là les phénomènes sociaux qui paraissent les plus sociaux, parce qu'il s'y révèle nettement la subordination de l'individu à la société. Ils comprennent les phénomènes religieux, moraux, juridiques et politiques, chacun pour partie — pour la partie qui leur est commune. Nous réservons l'étude de ces phénomènes pour un autre chapitre.

Enfin la société dispose d'autres phénomènes qui ont pour objet de réaliser le but ou les buts dont elle a pris conscience. Ce sont les phénomènes *technologiques*, parmi lesquels les phénomènes dits économiques occupent une place d'honneur.

Ils ont pour principale caractéristique de mettre en relations la société avec le reste de l'univers matériel par l'intermédiaire de l'homme. Ils permettent à la société de puiser dans le monde physique les ressources nécessaires pour la poursuite de son idéal. Les phénomènes scientifiques composent une partie des phénomènes technologiques : ce sont ceux qui constituent les sciences appliquées, et l'économie politique n'est en somme qu'une science appliquée. Il est donc logique de décomposer le phénomène économique et de le réduire à ce qu'il est en réalité : un phénomène essentiellement technologique, qui pour le surplus se confond avec le phéno-

mène juridique ou moral, avec les phénomènes nomologiques.

Cette classification en quatre grands groupes principaux de tous les phénomènes sociaux est subordonnée à cette idée que la société a un but propre distinct des buts particuliers, et aussi que ce but est supérieur, a une valeur plus considérable que n'importe quel but individuel.

Cette idée n'est pas admise communément par tous, et les individualistes notamment ne manqueront pas de la critiquer et de la rejeter.

Il nous serait aisé à notre tour de critiquer l'individualisme; de montrer que son aboutissant logique, l'anarchie, non seulement est incompatible avec l'existence de toute société, mais aboutit même en fin de compte au nirvanâ, au pessimisme, et se trouve, par un singulier retour de la pensée, en contradiction même avec le but que poursuit l'individualisme : le bonheur individuel.

Mais nous n'avons pas qualité pour combattre l'égoïsme sous ses formes multiples ni pour montrer comment en réalité le bonheur individuel est inconcevable sans le bonheur social, comment la vie de l'individu est étroitement subordonnée à la santé du corps social. Ceci regarde les moralistes, les chefs d'État, tous ceux qui ont charge d'âmes. Nous nous bornons ici à la recherche désintéressée et scientifique de questions sociologiques, sans arrière-pensée, sans idée préconçue autre que celle de découvrir la vérité quelle qu'elle soit.

Or, si nous avons cru reconnaître que la société poursuivait un but propre indépendant de ceux poursuivis par les individus; si nous avons constaté que la société l'impose à l'aide des phénomènes nomologiques et technologiques; si elle

demande à l'individu parfois jusqu'au sacrifice de sa vie, il y a une constatation de fait antagoniste, mais tout aussi certaine, c'est que les individus poursuivent des buts limités ou paraissant limités à leur existence propre.

Ces buts sont extrêmement variés en apparence, mais peuvent tous se ramener à un seul : la poursuite du bonheur. Sans doute le bonheur est diversement conçu, les moyens pour l'atteindre varient, mais il y a un accord unanime à son occasion, à savoir que c'est là un but individuel qui peut être atteint sans s'occuper du but propre de la société.

Il s'agit donc de rechercher si, *en fait*, le but social et les buts particuliers s'accordent ou bien si, au contraire, ils sont contradictoires.

Il est impossible, on le comprend, d'apporter une solution unique à ce problème. Nous constatons en effet que tantôt ils coïncident et tantôt ils se contrarient.

En effet, le bonheur est généralement conçu comme essentiellement assuré lorsque l'individu est pourvu de tout ce qu'il estime nécessaire à la satisfaction de ses besoins et de ceux de sa famille. Ces besoins varient énormément, mais dans la majorité des cas la poursuite des objets propres à les satisfaire procure par là même à la société la satisfaction des moyens propres à l'atteinte de son but. Notamment la plupart des travaux ont pour but la conservation de l'existence même de l'individu et de celle de l'espèce, et ces existences sont la condition fondamentale de l'existence de toute société, le point de départ de tout progrès. Dans ces conditions, les buts individuels et social coïncident.

Cette coïncidence sera assurée toutes les fois que le but individuel ne contredira pas le but social. Elle fera défaut

toutes les fois qu'il le contredira. Ce cas se présente toutes les fois que l'individu viole directement ou indirectement les buts en vue desquels les phénomènes appartenant à l'une des quatre classes que nous avons reconnues ont pris naissance et se sont coordonnés. Il en sera ainsi notamment si l'individu proclame en théorie la subordination du but social aux buts individuels; s'il commet des actes en contradiction avec lui; s'il se révolte contre les obligations que lui impose la société, soit en se refusant à remplir son rôle, soit en excitant les autres à ce refus. Toutes les fois que ces révoltes ne sont pas destinées à relever le but social lui-même ou à proposer des moyens plus adaptés à sa poursuite, mais tendent au contraire à le nier ou à l'entraver, il est naturel que la société se défende et que — sous peine de mort — elle cherche à éliminer ces éléments morbides.

Les phénomènes sociaux dont le but est d'assurer cette police, au sens élevé du mot, sont les phénomènes nomologiques; nous les retrouverons.

De l'existence même de tels phénomènes il est permis de conclure, et c'est là la seule conclusion que nous voulions tirer de la considération du but individuel dans la classification des phénomènes sociaux, que cette dernière ne peut se concevoir en fonction du but qu'à la seule condition de postuler un but social. Cette notion a donc une certaine valeur comme critérium classificateur, et elle a tout au moins l'avantage de projeter sur l'ensemble des phénomènes sociaux une certaine lumière et une certaine unité dont il est permis de se servir en attendant la classification définitive de ces phénomènes.

Cette classification peut être tentée non plus cette fois

abstraitement et logiquement, mais concrètement et par voie historique. Il nous sera permis de la comparer ensuite à la précédente et de tirer des conclusions de cette comparaison.

Si nous demandons aux travaux historiques un essai de genèse des phénomènes sociaux, nous sommes frappés par cette constatation à peu près définitive que les phénomènes religieux sont les plus anciens en date et que les autres sont sortis par démembrement de ces derniers; que par suite ils constituent, en partie, dans les sociétés où ils existent, c'est-à-dire dans toutes, des *doublets sociaux*.

En quoi consiste essentiellement un phénomène religieux? On peut le décomposer facilement en une série d'autres phénomènes correspondant à ce que l'on désigne communément sous le nom de dogme, culte, morale, discipline ou hiérarchie.

Or, le dogme correspond lui-même à la classe des phénomènes téléologiques; le culte, aux phénomènes séméiologiques; la morale et la hiérarchie, aux phénomènes nomologiques. Quant aux phénomènes technologiques, ils se sont séparés de bonne heure de la religion où ils n'y ont plus aujourd'hui leurs correspondants : les principes de culture, les procédés industriels, en un mot les règles d'action de l'homme sur la nature en vue d'assurer l'existence et le développement de l'homme et de la société ne diffèrent pas, en raison de ce qu'ils sont religieux ou non religieux, mais seulement en raison de causes aujourd'hui indépendantes. Il n'en a pas toujours été ainsi — mais cela importe peu ici — et il n'en va pas de même pour les autres phénomènes.

Ces derniers constituent donc des doublets à l'égard de la religion et nous sommes fondés à soutenir qu'ils en dérivent.

En ce qui concerne les phénomènes téléologiques : science, métaphysique, art — d'une part — le dogme de l'autre, cela est aujourd'hui acquis. En ce qui concerne les phénomènes séméiologiques, notamment la langue, la question n'est pas résolue par l'affirmative. Cependant, Tarde, dans quelques passages de ses œuvres, nous paraît avoir établi l'origine religieuse du langage. En ce qui concerne les phénomènes nomologiques : juridiques et moraux, ce sont ceux qui sont encore le plus étroitement liés à la religion, au point qu'il apparaît encore à de bons esprits l'impossibilité de constituer une morale solide en dehors de toute attache religieuse.

Nous n'avons pas l'intention de discuter cette question. Nous voulons simplement attirer ici l'attention sur une conséquence qui résulte de cette vue historique rapide : c'est que la forme, le nom sous lequel un phénomène social nous est ordinairement connu est sans importance et ne peut en rien préjuger son véritable caractère et sa nature réelle. Un phénomène dit moral peut revêtir une forme religieuse ou non religieuse : il n'en constitue pas moins un phénomène nomologique. Un phénomène juridique peut être à la fois religieux et moral, ou seulement juridique et moral, ou seulement juridique : il est toujours un phénomène nomologique. Inversement, un phénomène social communément désigné comme tel, esthétique par exemple, peut être décomposé et on peut y reconnaître des phénomènes appartenant à plusieurs des classes que nous avons reconnues : il peut proposer un but social, le communiquer, indiquer les moyens de l'atteindre. Il peut même devenir nomologique s'il est incorporé dans un système religieux ou dans un recueil juridique.

Il résulte de ce qui précède que les phénomènes sociaux ne

peuvent pas être compris si l'on prend l'homme, l'individu comme centre. La sociologie est en effet une partie de la science, et la science ne connaît pas l'individu : ce dernier n'est pas un objet pour la science, mais seulement pour l'art. Les phénomènes téléologiques peuvent donc se subdiviser provisoirement en trois groupes : les uns exprimant la réalité sociale (science), les autres la réalité individuelle, le *quid proprium*, qui ne se retrouvera jamais une fois disparu, la nuance indéfinissable de tel caractère, l'originalité de telle chose, la réalité apparente et cependant réelle, temporaire et cependant durable, cette expression indéfinissable qui fait que chaque chose a une raison d'être et ne ressemble à aucune autre, exprimée par l'art; enfin ceux qui cherchent la conciliation de cette vie fugitive avec la durée de l'espèce, du groupe, de la chose exprimée originalement par l'individu et à laquelle il emprunte la majeure partie de son existence passagère : phénomènes philosophiques ou religieux.

Cette conciliation nous avons cru l'entrevoir dans l'union volontaire des individualités, à quelque ordre qu'elles appartiennent; dans l'accroissement progressif des ressemblances et aussi de l'originalité individuelle à l'aide de synthèses toujours de plus en plus vastes, progressives et volontaires. Dans ces conditions, la science exprimerait les conditions de possibilité de ces synthèses, et la morale la nécessité de les vouloir. Les phénomènes nomologiques auraient surtout pour but de les provoquer, car nous verrons que leur imposition du dehors est une entreprise chimérique. Nous retomberions ainsi dans le principe kantien faisant de la bonne volonté la seule chose moralement bonne, et de l'individu un être auto-

nome, ne pouvant jamais être un instrument. Cependant nous aurions des réserves à faire à ce sujet et à nous demander si le but social étant bien connu il ne serait pas possible de lui sacrifier l'individu ou s'il faut attendre de sa bonne volonté seule l'exécution de ce but. C'est là un gros problème dont les conditions ne sont pas encore suffisamment connues pour que nous prenions parti. En fait, les sociétés n'hésitent pas à traiter parfois l'individu en instrument de leur but toutes les fois qu'il y va de leur salut. Le principe moral serait-il de vouloir soi-même ce sacrifice quand il s'impose? Il ne nous appartient pas d'en faire une étude scientifique, sous peine d'enlever à la morale ce qui fait sa poésie et son mystère, le mérite individuel ne pouvant, selon nous, être évalué à l'aide d'aucun mètre et constituant un objet plutôt esthétique que scientifique.

Il serait intéressant de revenir maintenant sur notre notion de la conscience sociale et de lui apporter l'appui des considérations qui précèdent. Quels rapports soutient-elle avec les diverses classes de phénomènes que nous avons reconnues?

Ils nous paraissent constituer par leur réunion la conscience sociale elle-même. En dehors et au-dessus des catégories de cette conscience se trouvent les phénomènes séméiologiques : la langue. On peut les considérer par rapport à cette conscience comme un principe d'individuation, conférant à une société son originalité. Ils constituent ainsi le ciment, le principe de cohésion entre les diverses catégories de cette conscience. La langue, la musique, les mathématiques, toutes les variétés de phénomènes ayant pour caractéristique de faire communiquer les consciences individuelles et d'établir leur participation à

●

la vie sociale ont pour résultat de conférer à la conscience sociale son caractère propre, sa marque d'initiative, et permettent de saisir ce qui constitue son originalité.

A l'aide de ces phénomènes, les autres s'organisent et se groupent. On peut alors concevoir la Science comme un mode social de penser; l'Art comme un mode social de sentir; le Droit comme un mode collectif de vouloir et les Techniques comme un mode social d'action sur l'univers. La conscience sociale se modèle ainsi à une échelle plus vaste sur l'esprit individuel, dont elle n'est que le prolongement, l'agrandissement dans l'espace et dans le temps.

Cette vue nous permet de classer les phénomènes sociaux parmi les autres phénomènes de la nature. S'ils constituent essentiellement des phénomènes ayant pour objet d'unir, d'unifier des phénomènes psychologiques pour leur conférer une réalité supérieure, ils ne sont qu'une variété, une espèce des phénomènes qui ont pour résultat d'ordonner des séries, d'unifier des variétés individuelles pour en faire jaillir une individualité supérieure. Ces phénomènes n'ont en science aucun nom particulier dans leur ensemble, mais portent selon l'ordre, la série où ils agissent, des noms spéciaux : la gravitation est un phénomène de ce genre, qui réunit des êtres séparés et poursuivant une évolution propre et les subordonne à une existence qui les dépasse; dans un ordre d'idées moins vaste, la cohésion, l'attraction moléculaire joue un rôle analogue; les phénomènes morphogénétiques, dans la série organique, procèdent du même principe; de même les phénomènes sociaux.

Y a-t-il une correspondance entre ces divers phénomènes? Font-ils partie de séries parallèles, divergentes ou conver-

gentes? C'est ce qu'il serait téméraire d'essayer de démêler autrement que par une affirmation purement dogmatique, par un acte de foi plutôt qu'en s'appuyant sur des données scientifiquement établies. Est-il au moins possible de prévoir que la science puisse aborder ces problèmes? Rien ne nous paraît s'y opposer.

CHAPITRE VI

Les Phénomènes interpsychologiques ⁽¹⁾

Avant de pénétrer plus avant dans l'analyse des phénomènes nomologiques, nous devons, pour éclaircir la notion même de phénomène social, en général, essayer de la distinguer, non point tant du phénomène psychologique que du phénomène interpsychologique ou intermental.

Qu'entendons-nous par ces derniers termes?

Au risque de paraître formuler une hypothèse purement gratuite, mais qui, en réalité, n'est que la constatation d'un fait, nous sommes obligés de nous replacer dans la complexité concrète et d'indiquer ici comment nous apparaît la réalité sociale, lorsque nous prenons pour centre de notre point de vue les phénomènes intermentaux.

(¹) LE DANTEC, *Eléments de philosophie biologique* (Alcan, 1908). — GUYAU, *L'art au point de vue sociologique* (Alcan, 1906). — MAXWELL, *Les phénomènes psychiques* (Alcan). — RIBOT, *Les maladies de la personnalité* (Alcan). — TARDE, *Les lois de l'imitation* (Alcan, 1895).

Nous avons reconnu l'existence de consciences individuelles, celle de la conscience sociale, et enfin nous savons par expérience qu'il y a des actions et des réactions réciproques des unes sur les autres. Les actions et les réactions de la conscience sociale avec *une* conscience individuelle ou un ensemble de consciences individuelles, abstraction faite dans ce cas des réactions mutuelles de ces dernières, constituent les phénomènes sociaux. Au contraire, les actions et réactions mutuelles des consciences individuelles constituent les phénomènes interpsychologiques. Enfin, les phénomènes, en tant qu'ils n'intéressent qu'*une* conscience individuelle, sont psychologiques tout simplement. Dans notre conception, la qualité de psychologique appartient à toutes ces séries de phénomènes, mais selon qu'ils intéressent une seule conscience ou bien plusieurs et selon que, dans ce dernier cas, ils sont mutuels ou bien subordonnés, ils sont ou seulement interpsychologiques ou sociaux. Dans tous les cas, ils se passent tous dans un étage supérieur de la réalité, dans le domaine de l'esprit, et les relations qu'ils soutiennent avec les autres phénomènes de la nature sont des rapports de fins à moyens.

La distinction des phénomènes sociaux et interpsychologiques est donc bien nette en abstraction. Elle pose cependant un problème, à savoir : quel est le phénomène qui joue par rapport à l'autre le rôle de cause? Mais nous n'avons pas besoin de le résoudre actuellement. Il nous suffira de faire un examen sommaire des phénomènes interpsychologiques pour que, lorsque nous aurons l'occasion de les appeler à l'aide de notre raisonnement, ils éveillent une idée aussi claire que possible.

Il nous faut d'abord établir que ces phénomènes existent.

Nous nous heurtons ici à des préjugés métaphysiques qu'il importe, au préalable, de dissiper.

Nous faisons allusion à la théorie leibnizienne qui résume la position prise par ceux qui font de la conscience individuelle un domaine inviolable et mystérieux, incommunicable, un vase clos, une monade sans portes ni fenêtres.

Telle n'est pas la réalité.

L'hypothèse de l'âme close, de l'être enseveli dans son « moi » est inconciliable avec l'expérience qui nous montre, en fait, une action de l'âme sur le corps et à travers le corps des actions mutuelles des esprits. Pour essayer d'expliquer ces faits d'observation, on est alors conduit à imaginer une seconde hypothèse, soit celle de l'harmonie préétablie, soit celle du parallélisme,

Il nous paraît bien préférable d'abandonner simplement toutes ces hypothèses et de nous en tenir aux faits.

Or, que nous apprennent-ils?

D'abord que les êtres vivants, notamment l'homme, qui seul nous intéresse actuellement, sont capables de s'influencer. Sans doute, la volonté individuelle est libre et elle peut choisir parmi un nombre considérable d'actions possibles. Cependant, ce choix est, dans la majorité des cas, influencé par l'action d'une volonté extérieure. Il n'est pas, croyons-nous, d'exemple d'individu qui, dès sa naissance et dans tout le cours de sa vie, puisse prétendre avoir agi uniquement sous l'impulsion d'idées et de désirs qui lui fussent *strictement* personnels.

Cette influence varie de degrés en degrés. Lorsqu'elle se manifeste, elle est généralement accompagnée de phénomènes interpsychologiques. Les organes des sens, tantôt la

vue, tantôt le toucher, tantôt l'ensemble de tous ces organes permettent des communications entre les consciences individuelles qui peuvent aller jusqu'à la fusion momentanée, par exemple dans les cas pathologiques de l'hypnotisme ou dans des cas normaux, où la volonté bien arrêtée et réciproque d'accomplir cette fusion peut l'amener réellement.

Cette influence varie aussi dans sa nature : elle est volontaire ou bien subie ou imposée. Cette variété des phénomènes interpsychologiques se retrouve d'ailleurs dans les phénomènes sociaux. A notre avis, la phase volontaire est toujours une phase transitoire entre deux états involontaires, le second présentant une synthèse supérieure au premier. Il y a là quelque chose d'analogue à l'acquisition progressive par un individu de possibilités d'actions de plus en plus nombreuses et variées, inconsciemment ébauchées au début, analysées et synthétisées volontairement ensuite, puis rejetées dans l'inconscient.

Ces actions réciproques des consciences individuelles se manifestent à un premier stade par l'intermédiaire des corps, grâce aux organes sensoriels qui agissent seuls ou en concours.

Devons-nous faire un pas de plus? Pouvons-nous considérer comme acquis à la science des phénomènes d'action intermentale totalement dépouillés de la nécessité de leur passage à travers les corps? C'est la thèse spirite qui mérite un examen sérieux, mais il nous paraît difficile de l'admettre encore, faute de données suffisamment critiques.

Quoi qu'il en soit, tous ces phénomènes interpsychologiques, qu'ils résultent soit de la conversation, soit d'une action en commun, soit de la participation en commun à des sentiments ou à des sensations; qu'ils s'expriment par la crainte, l'admi-

ration, l'imitation; qu'ils aient leur racine dans l'intérêt ou le sentiment du devoir, dans la sympathie ou la haine; que l'élément intellectuel, volontaire ou sentimental y prédomine, ou bien qu'ils participent à des degrés égaux de ces trois couches de la conscience; qu'ils s'exercent à proximité ou à une distance considérable par l'intermédiaire de l'air (parole), d'objets matériels (écriture); qu'ils agissent sur un nombre plus ou moins considérable de personnes; que ces personnes soient à l'état de foule amorphe ou de corps constitué, — se présentent jusqu'à présent à nous comme des réactions mutuelles de personnes actuellement vivantes.

N'y a-t-il pas des phénomènes interpsychologiques réunissant entre eux, non plus les vivants, mais ces derniers avec les morts?

On peut d'abord concevoir une influence de cette nature à travers les phénomènes matériels et énergétiques, en vertu des lois de l'hérédité. Il est bien certain que notre conscience est déterminée en partie non seulement par nos actions antérieures, mais par celles de tous nos ascendants. La liberté individuelle, dans ces conditions, résulterait du choix que nous pourrions faire entre les diverses influences « ancestrales » qui nous sollicitent. Il est alors permis de dire que nous sommes en communication interpsychologique avec les morts, du moins ceux dont nous tenons l'existence; mais cette communication n'est pas actuelle, elle réunit le présent au passé; elle est un agrandissement de la mémoire individuelle, plutôt qu'un résultat d'actions psychologiques concomitantes.

Pendant, comme chacun de nos ascendants a lui-même été influencé par des consciences autres que la sienne, il peut se produire ainsi un écho lointain, un retentissement dans

notre esprit de phénomènes psychologiques qui ont siégé antérieurement chez des individus dont nous ne descendons pas. Il y aurait bien là un phénomène interpsychologique d'une nature toute spéciale, sur lequel il est d'ailleurs très malaisé d'expérimenter.

Cette influence interpsychologique qui nous unit à nos ancêtres n'est pas toujours le résultat de notre constitution organique. Elle peut être pleinement consciente. Souvent, le souvenir d'un parent ou d'un ami que nous avons perdus, le désir de continuer leur œuvre, l'attrait de leur exemple nous incitent volontairement et consciemment à l'action. Il y a là une autre espèce de phénomène réellement interpsychologique, en ce sens que la volonté d'un mort se survit partiellement, et déformée, mais néanmoins dans une certaine mesure.

Enfin, est-il possible d'aller plus loin? Est-il permis de supposer que les morts agissent *actuellement*? Nous entrons alors dans le domaine des hypothèses les plus hypothétiques. Y a-t-il une survivance de l'esprit? Ces esprits purs agissent-ils sur nous? Ce sont les données spirites et mystiques qui affirment cette action. La Science peut-elle contrôler ces assertions? Doit-elle les tenir pour de vaines chimères? Nous ne voyons réellement pas de raisons *a priori* pour les repousser, mais nous reconnaissons que leur vérification est entourée de difficultés considérables. Quoi qu'il en soit, si on admet cette action, elle constituerait une autre classe des phénomènes interpsychologiques.

Nous avons distingué dès le début les phénomènes sociaux des phénomènes interpsychologiques, et nous avons fait sentir qu'ils n'obéissaient pas aux mêmes lois.

Nous ne connaissons encore précisément, ni les unes ni les autres. Cependant, nous croyons que les considérations précédentes prépareront le lecteur à admettre la distinction des lois juridiques que nous proposerons, selon qu'elles se rapportent à des phénomènes interpsychologiques ou à des phénomènes juridiques.

Nous verrons que les phénomènes juridiques sont exclusivement sociaux et que leurs lois sont aussi certaines que les lois scientifiques. Au contraire, les phénomènes interpsychologiques du Droit sont soumis à des lois qui ne sont pas juridiques et qui sont, à tort, mêlées à ces dernières.

Autrement dit, les lois juridiques ne régissent pas les volontés, mais seulement les phénomènes juridiques. Les volontés individuelles sont soumises à des lois psychologiques. On ne peut avoir prise sur elles qu'à l'aide de la connaissance des lois des phénomènes interpsychologiques, qui, elles, sont aussi rigoureusement scientifiques — bien que nous ne les connaissions pas encore — que les lois juridiques.

Dans ces conditions, — et ce point de vue s'éclairera progressivement, — il est inexact de dire que nous pouvons violer les lois juridiques. Cela est impossible. Les lois juridiques forment une série fermée réunissant entre eux les phénomènes juridiques. Une volonté peut se refuser à pénétrer dans cette série, alors elle ne viole aucune loi. Mais si elle y pénètre, elle ne peut pas violer ces lois, quand même elle le voudrait, puisqu'elles ne la concernent pas. Dire que nous pouvons violer la loi quand nous nous refusons à nous insérer dans une série juridique est inexact. Il faudrait établir que cette loi oblige la volonté, et cette preuve, si elle était faite, serait en contradiction d'une part avec la thèse qu'on soutient, et

d'autre part avec la réalité même. Si on réussit à obliger une volonté à l'aide des phénomènes interpsychologiques qui, eux, l'obligent réellement et sans qu'elle puisse s'y dérober, elle ne pourra violer cette obligation parce qu'elle sera impuissante à le faire. Si, au contraire, on prétend l'obliger sans l'aide de ces phénomènes, sans connaître les lois qui l'obligent réellement, on ne fait qu'un aveu d'ignorance et d'impuissance, mais on n'a nullement démontré qu'une loi juridique peut être violée.

En d'autres termes, si les lois juridiques actuelles se bornaient à énumérer les conditions sous lesquelles évoluent les phénomènes juridiques, elles ne constitueraient qu'une logique sociale, une mathématique un peu spéciale, dont les lois ne pourraient être violées, parce qu'elles n'obligeraient pas (au sens juridique) les volontés, mais leur soumettraient un plan d'action. Si, d'autre part, sous le nom de lois politiques on connaissait les lois interpsychologiques, on aurait le moyen efficace d'obliger (scientifiquement cette fois, c'est-à-dire sans possibilité de violation) les volontés à s'insérer dans la série juridique, de sorte que les lois du Droit seraient réellement bien aussi scientifiques que celles de la Science, en ce sens qu'elles ne pourraient être violées par les êtres et les phénomènes pour lesquels elles sont normalement faites.

CHAPITRE VII

Les Phénomènes nomologiques ⁽¹⁾

Nous avons donné une idée provisoire des phénomènes nomologiques en indiquant que nous entendions par ce terme ceux dont l'objet consiste à imposer aux volontés individuelles le but conçu par la société, c'est-à-dire par la conscience sociale.

Si nous concevons la pensée, ce qui est une hypothèse fort plausible, comme une modalité de la réalité éparse, au même titre que l'énergie, dans tout l'univers, et que notre système nerveux recueillerait, accumulerait et condenserait par des

(1) Ch. BOUCAUD, *Qu'est-ce que le droit naturel?* (1909). — BRISSAUD, *Manuel d'histoire du droit français* (1898). — CAPITANT, *Introduction à l'étude du droit civil* (1904). — JEAN CRUET, *La vie du droit et l'impuissance des lois* (1908). — DUGUIT, *L'Etat, le droit objectif et la loi positive* (1901). — Ed. PICARD, *Le droit pur* (1908). — PLANIOL, *Traité élémentaire de droit civil* (3^e édition, 1904). — ROGUIN, *La règle de droit* (Lauranne, 1889). — TANON, *L'évolution du droit* (Alcan, 1895). — TARDE, *Les transformations du droit* (Alcan, 1903).

BOUTROUX, *Science et religion*. — DE GREEF, *Les lois sociologiques* (Alcan). — GIDE, *Principes d'économie politique* (1903). — GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (Alcan, 1902); *id.*, *L'irrégulation de l'avenir* (Alcan, 1907). — ROUSSEAU, *Le contrat social*.

procédés parallèles à ceux qui permettent à des corps matériels de recueillir, condenser et transformer l'énergie, nous pouvons concevoir la conscience sociale comme un réservoir de pensée plus diluée qu'elle ne l'est dans l'individu, mais d'intensité plus forte. Les individus plus sensibles à l'action de cette conscience sociale sont ceux qui conçoivent le but social et cherchent à l'imposer : c'est la théorie messianique des génies ; à moins que ce but ne se dégage de lui-même par un consensus spécial : c'est la théorie biosociologique. Il en résulte que, bien qu'en réalité les phénomènes nomologiques soient purement sociaux, ils sont toujours mêlés de phénomènes interpsychologiques, dont il est parfois ardu de les séparer. Nous y reviendrons. Remarquons aussi que ce but social peut soit concorder avec le but individuel, soit en différer, et cette constatation nous servira de base pour établir une classification rationnelle de ces phénomènes.

Remarquons enfin que lorsque nous parlons du but social, c'est en supposant abstraitement que toute société a un but unique et défini. Mais ce n'est là qu'une vue encore superficielle et qui demandera des précisions. En réalité, il y a dans une société plusieurs buts qui peuvent être d'égale importance et lutter entre eux ; ce n'est jamais qu'à la suite d'une lutte, d'un « duel téléologique » (Tarde) que l'un d'eux obtient la prédominance et parvient à s'imposer. Encore n'est-ce jamais que provisoirement ; toujours des buts nouveaux surgissent, soit en accord, soit en désaccord avec les anciens, et aussi avec les buts individuels.

Quoi qu'il en soit, au point de vue qui nous occupe, nous pouvons considérer qu'à un moment donné, il y a dans une société un but et des phénomènes destinés à en assurer la

poursuite par le concours volontaire ou forcé des individus. Quel que soit le but poursuivi, qu'il soit un idéal politique, religieux, peu importe, les phénomènes dont il s'agit sont identiques.

Ces phénomènes sont très variés et sont habituellement rangés dans des classes entre lesquelles on n'établit communément aucune liaison : religieux, moraux, juridiques et politiques. Nous verrons qu'ils présentent tous un substrat identique dont ils ne sont que des manifestations accidentelles.

Cet élément commun apparaît surtout nettement dans la loi, telle que sa conception dérive des théories juridiques, dans l'obligation où se trouve le membre de la société de subir des limitations à sa liberté individuelle supposée absolue à l'origine.

Nous nous trouvons donc, au début de nos explications, en présence du problème posé par Rousseau dans son *Contrat social* et que, sous une forme et par une méthode absolument différente, nous effleurons au cours de cet ouvrage. Mais ici il se pose avec une particulière netteté.

Le but social pour Rousseau n'existe pas autrement que comme la conciliation des buts individuels. C'est là une affirmation purement gratuite, mais qui a eu une influence historique considérable et a servi de point de départ à toutes les thèses individualistes qui ont suivi et à toutes nos constitutions politiques.

Nous n'examinons pas cette question. Supposant par hypothèse, en vertu des considérations que nous avons indiquées au début de cet ouvrage, que le but social diffère de la somme des buts individuels tout comme la conscience sociale diffère de la somme des consciences individuelles, nous nous bornons

à rechercher si les phénomènes à l'aide desquels ce but est poursuivi par les sujets sociaux parallèlement avec leur but propre ou en contradiction avec lui, sont conventionnels, sont le résultat d'un contrat, comme le veut Rousseau, ou bien si, au contraire, ils présentent un tout autre caractère.

Cette question a été débattue par les juristes et les sociologues, mais elle ne nous paraît pas avoir été portée sur son véritable terrain. On a argumenté de ce que la notion même de contrat suppose une société déjà constituée et ne peut, par suite, lui servir de base.

Mais il y a là, croyons-nous, un déplacement du véritable terrain de la question. En fait, la théorie de Rousseau a subi les inconvénients d'un vice de terminologie. Sans doute, un contrat ne se conçoit pas au début de la société pour la fonder. Mais ce qui reste de cette idée, c'est la constatation absolument conforme à la réalité que la société, c'est-à-dire la subordination volontaire ou forcée des consciences individuelles à un but social, aussi vague qu'on le conçoive, ne peut être que le résultat d'un processus psychologique, de même que le contrat n'est qu'un accord de volontés. L'erreur de Rousseau, c'est de n'avoir pas vu l'existence de phénomènes interpsychologiques involontaires produisant en fait le même résultat qu'un contrat, mais en différant profondément par leur nature propre. La querelle entre les partisans du Droit fondé sur la force et ceux qui le basent sur la volonté ou le contrat, peut donc se résoudre par la superposition d'une théorie qui les concilierait, en éliminant l'aspect particulier sous lequel chacune de ces deux grandes écoles conçoit le phénomène interpsychologique.

Que ce dernier produise chez l'un des sujets qui le subit la

crainte, l'admiration, le désir d'imiter, c'est-à-dire la sympathie, la notion d'intérêt ou celle du devoir; que ce phénomène, par suite, puisse se qualifier force, amour, devoir ou obligation morale, ce ne sont là que des modalités d'une racine commune à base à la fois biologique, psychologique et sociale, plongeant peut-être même jusque dans la matière brute : un phénomène d'influence.

Les phénomènes nomologiques ne sont que la manifestation de cette influence revêtue des formes variées résultant de leur connexité avec les autres phénomènes sociaux et, à un moindre degré, de la nature et du nombre des personnes qui y sont soumises, et aussi du but particulier que la société qu'ils engendrent cherche à réaliser.

Ces préliminaires posés, nous allons examiner chaque variété des phénomènes nomologiques pour en dégager ce caractère que nous leur reconnaissons.

Nous rencontrons en première ligne le premier en date dans l'ordre historique, à savoir le phénomène religieux.

Il est extrêmement malaisé d'en donner une définition précise, et cela se conçoit. C'est qu'en réalité il concentre sous une forme spéciale trois classes très distinctes de catégories sociales. Il est téléologique par le dogme, séméiologique par le culte. On s'accorde même généralement à le caractériser sous ce dernier aspect, en le considérant comme un lien social (*re-ligare*). Mais il est aussi nomologique, et c'est seulement en tant qu'il est nomologique que nous le retiendrons ici.

Qu'entendons-nous par ces termes : le phénomène religieux est en partie nomologique? Si nous nous reportons à l'idée générale que nous avons exposée, à savoir que ce dernier

aspect est celui sous lequel nous envisageons le fait social en tant qu'il vise à subordonner les individus à un but qui les dépasse, nous en concluons aisément que le phénomène religieux-nomologique ne peut, dans ces conditions, qu'être une variété formelle du phénomène moral.

Le problème qui se pose aussitôt consiste donc dans la détermination de ce dernier : il s'agit de savoir en quoi la morale religieuse ressemble à la morale pure et simple.

Nous ne l'aborderons que par le côté le plus apparent et sans prétendre l'épuiser. Nous ne rechercherons pas quel est le fondement de la morale sous quelque forme qu'elle se présente. C'est là une question en réalité métaphysique que nous ne discuterons pas ici. Nous croyons cependant qu'il nous sera possible de postuler l'unanimité des conceptions de tous les moralistes sur le point de vue suivant, qui nous suffit pour les besoins du raisonnement. Nous pouvons considérer la morale individuelle comme les règles ayant pour objet l'harmonisation de l'individu, et la morale sous son aspect social comme l'harmonisation de la société, c'est-à-dire des buts individuels entre eux et avec le but social, sans préjuger des procédés destinés à opérer cette harmonie.

Or, les phénomènes *concrets*, les seuls qui nous intéressent, sous lesquels se révèle à nous la morale en dehors de toute théorie sur ses bases mêmes, sont les devoirs réellement pratiqués par une société à une époque donnée. D'une étude détaillée de ces devoirs reconnus et pratiqués, et dont l'énumération aride serait ici dépourvue d'intérêt, il résulte que *tous* revêtent une forme ou bien religieuse ou bien juridique; que les uns sont uniquement religieux, d'autres uniquement juridiques, d'autres à la fois religieux et juridiques, mais il

ne nous a jamais été donné de reconnaître un devoir moral reconnu comme tel par la société et pratiqué réellement, ne fût-ce que par une élite qui ne participe de l'une de ces deux formes.

Il nous paraît résulter de cette constatation que le phénomène religieux, en tant que nomologique, c'est-à-dire la morale religieuse, est purement sociale et qu'elle fait double emploi au moins pour la majeure partie, avec la morale juridique; qu'elle peut même être en opposition avec cette dernière sur certains points, toute religion visant à être un système social complet, qui peut être en désaccord avec un système social en voie de formation, tel que celui qui est appelé à régir plus tard les nations modernes.

La distinction du phénomène nomologique en religieux et en moral est donc purement accidentelle et d'ordre historique; elle n'atteint pas son fondement: le contenu de l'un et de l'autre peut différer, mais la nature du phénomène est essentiellement identique: c'est toujours un phénomène de nomenclologie sociale.

Une objection pourrait se présenter à l'encontre de notre manière de voir. Parmi les préceptes des diverses religions, il en est dont le but n'apparaît pas comme essentiellement nomologique. Il est des lois religieuses qui ne semblent destinées qu'à l'amélioration individuelle du fidèle, abstraction faite de la considération de ce dernier comme membre de la société religieuse. Une grande partie de ces commandements paraissent tendre à assurer exclusivement le « salut » de l'individu isolé. Nous pouvons les rapprocher des devoirs de la morale désignés couramment sous le nom de devoirs envers soi-même, et nous réfuterons cette objection lorsque nous

établirons l'identité du phénomène moral et du phénomène juridique.

Qu'est-ce donc que le phénomène moral pur, abstraction faite de son revêtement religieux, juridique ou philosophique, de son rattachement à une série variable d'autres phénomènes sociaux (téléologiques, séméiologiques, technologiques) qui lui donnent sa tonalité?

Il nous semble apparaître progressivement qu'il est identique à ce que nous appelons le phénomène nomologique, et qu'il ne présente sur ce dernier que l'inconvénient résultant du vague et de l'imprécision qui entoure le terme de « moral ». Nous avons vu qu'il se confondait partiellement avec le phénomène religieux; nous allons voir qu'il se confond aussi avec le phénomène juridique. Ces deux classes étant pourtant nettement distinctes, il en résulte cette conséquence que le phénomène moral n'est que l'appellation défectueuse du phénomène nomologique selon qu'on le considère dans la société religieuse ou dans la société laïque.

Indiquons sommairement la conception du phénomène juridique telle que nous la précisons ultérieurement, et montrons comment il se présente en rapport avec le phénomène moral.

Le phénomène juridique essentiel, c'est le droit, non point le Droit, corps de doctrine ou ensemble de préceptes, mais le droit qui milite au profit de quelqu'un à l'encontre de tous les autres. Le phénomène moral essentiel, c'est le devoir. Droit et devoir sont les deux termes d'un lien qui unit tous les membres de la société, et qui sont inséparables; qui ne diffèrent que par le point de vue sous lequel on envisage le phénomène nomologique.

Les devoirs de la morale sont habituellement rangés sous trois grandes catégories : envers les autres, envers soi-même et envers Dieu. Si tout devoir n'est que la contre-partie d'un droit, si l'obligation morale n'est que le résultat d'un droit antagoniste et corrélatif, nous devons à chaque catégorie de devoir découvrir un créancier muni d'un droit, qu'il soit ou non sanctionné par la législation positive, proposition dont nous réservons l'étude pour des chapitres ultérieurs et que nous demandons d'admettre à titre provisoire.

Les devoirs envers les autres font apparaître nettement le créancier, le droit qui les complète. Si je suis tenu vis-à-vis de quelqu'un d'accomplir à son profit un acte quelconque ou de m'abstenir d'un acte, il est clair que ce dernier est en droit d'exiger (soit juridiquement, soit platoniquement) que j'accomplisse cet acte ou que je m'en abstienne. Un devoir à la charge d'une personne au profit d'une autre suppose *logiquement* que cette dernière a le droit de l'exiger ou, *tout au moins*, d'en profiter. Inversement, tout droit reconnu par la législation positive ou par le raisonnement fait supposer invinciblement une obligation à la charge de quelqu'un. C'est là la proposition fondamentale que nous établirons plus amplement à propos des phénomènes juridiques. Le créancier des devoirs envers autrui n'est pas difficile à déterminer : c'est une personne connue et désignée.

Les devoirs envers Dieu semblent faire échec à la généralité du principe que nous venons de poser. Dieu n'est pas une personne comparable à l'homme, et parler de devoirs envers lui ne semble pas entraîner de droit à son profit. Le droit ne régit que les relations humaines et il n'est pas usuel d'attribuer des droits à Dieu. De plus, la notion même de Dieu n'est pas

scientifique, et on peut parfaitement nier l'existence de Dieu sans apporter le moindre trouble à celle de la morale ni du droit. Si donc la morale reconnaît des devoirs envers Dieu, nous sommes obligés de transposer cette notion et de la ramener à des proportions acceptables à tout esprit qui se borne à réfléchir humainement. Cela est possible. Il suffit pour s'en convaincre de passer en revue les devoirs concrets que les morales religieuses déterminent comme devant être rendus à Dieu. Or, il est aisé de les classer en deux grandes catégories : les uns sont des phénomènes cultuels. Nous n'avons donc pas à les retenir. Nous avons vu en effet qu'ils étaient séméiologiques et non nomologiques. Ce ne peut être que par un abus de langage qu'on les qualifie de moraux. Au contraire, d'autres, tout en revêtant la forme extérieure de rites cultuels, de phénomènes séméiologiques, tendent foncièrement à rattacher l'individu à un idéal qui le dépasse et envers qui il est passible de devoirs. Mais il est aisé, par l'étude historique et critique de ces devoirs, de se rendre compte que cet idéal n'est autre chose que la personnification même de la société à laquelle se rattache la religion considérée. Dans ces conditions les devoirs envers Dieu ne sont qu'une variété des devoirs envers les autres, considérés non plus individuellement, mais collectivement, à l'état d'être social progressif et idéalisé. Le droit inverse se déduit alors de la considération du créancier : c'est le droit pour la société d'imposer à l'individu certains devoirs ; c'est donc un phénomène nomologique, mais qui revêt un caractère plutôt politique que juridique. Nous reviendrons sur cette grande division.

Enfin la morale connaît des devoirs envers soi-même. Ils paraissent détachés de toute espèce de droit. On conçoit que

quelqu'un soit obligé envers lui-même; on conçoit moins bien, parce que l'usage ne l'a pas établi, qu'il ait des droits vis-à-vis de lui-même. A quoi donc répond cette notion de devoirs envers soi? N'est-elle pas tout autant que celle de droit à l'encontre de soi-même le résultat d'un dédoublement fictif ou réel, abstrait en tout cas, de l'individu concret? Si l'individu est une monade close en tout, un être sacré et inviolable, comment peut-il avoir des devoirs à remplir vis-à-vis de lui-même? S'il est obligé, qui profite de cette obligation? Où en est le créancier? Si donc on admet que ces devoirs sont autre chose qu'un jeu de l'esprit, il est difficile de ne pas les considérer aussi comme des obligations faisant la contre-partie d'un droit. L'individu ne peut être *tenu* de s'entretenir et de se perfectionner que si quelqu'un doit en profiter, est en droit de lui en demander compte. Faut-il pour retrouver ce créancier dédoubler l'individu et dire : c'est l'esprit, l'âme, la conscience individuelle, reflet de la conscience sociale, qui est le sujet créancier du corps, de la partie animale de l'être dont elle a le droit d'exiger des services? Mais alors ce n'est plus l'individu qui devient le titulaire de ce droit *sui generis* : c'est le sujet social que nous sommes; c'est encore en définitive la société, l'être social auquel nous sommes rivos.

Quoi qu'il en soit, il résulte de la considération intrinsèque de la nature du devoir moral qu'il ne se conçoit qu'en fonction d'un droit, que le phénomène moral n'est que le complément, la contre-partie, l'envers du phénomène juridique, qu'ils n'en font en réalité qu'un et ne sont que les deux manifestations du même phénomène nomologique. Il peut revêtir une forme religieuse, il peut s'en séparer, mais il présente une unité bien

nette qui nous permet de le considérer comme un phénomène social défini.

Considérons-le sous son aspect juridique pur, abstraction faite de la notion d'obligation, de devoir, dont il est, en fait, inséparable. Nous verrons qu'il est cependant toujours mêlé à des phénomènes différents : interpsychologiques et politiques, dont il faut avoir soin de le discerner.

Tout droit suppose non seulement le pouvoir effectivement reconnu à un sujet par la société d'exiger des autres le respect de son activité ou des actes précis, mais encore le concours de la société qui veille à ce que les droits ne soient pas entravés dans leur exercice. Les faits à l'aide desquels la société parvient à ce résultat sont des phénomènes interpsychologiques en majeure partie. C'est en créant dans l'esprit de tous des croyances, des sentiments de crainte ou la conviction, que chacun se prête à l'exercice des droits afférents à chaque autre. La sanction, qui a longtemps été considérée comme la caractéristique du Droit, n'est que la systématisation de ces phénomènes interpsychologiques et n'a rien à voir avec l'analyse des phénomènes nomologiques.

Il nous reste à examiner le phénomène politique, qui représente une modalité des phénomènes nomologiques.

Nous pouvons le concevoir à première vue comme ayant pour objet de subordonner les fins particulières aux fins sociales, et en cela il est nomologique. Mais par les procédés qu'il décèle il se distingue nettement des phénomènes juridico-moraux.

Comme eux il a débuté par la forme religieuse. Tout système religieux est un système social qui use des phénomènes politiques sans en emprunter la désignation. Il en est ainsi toutes

les fois qu'une société religieuse ne se borne pas à l'emploi de moyens interpsychologiques inclus dans des phénomènes juridico-moraux, mais possède un pouvoir temporel, source de l'apparition de phénomènes proprement politiques. Sans doute le but apparent diffère selon qu'une société est régie par un pouvoir religieusement organisé ou purement laïque. Cependant, en fait, toute société est subordonnée consciemment ou non à un but suprême, dogmatiquement imposé par la religion, lorsqu'elle la dirige, recherché librement dans le cas contraire, et le phénomène qui courbe les volontés sous le joug de ce but, c'est le phénomène politique.

Au cas où le système social qui propose le but est détaché de toute idée proprement religieuse, le phénomène politique se cache sous un vêtement juridique, mais il est aisé de l'y découvrir et de l'en distinguer. Ce revêtement apparaît plus nettement dans les rapports entre l'État et les individus, mais lorsque les rapports politiques réunissent des États entre eux, il disparaît et laisse à nu ces derniers, qui portent alors le nom de diplomatiques. Dans des cas extrêmes, la première forme historique de ces phénomènes, antérieure même à la forme religieuse, réapparaît : c'est la guerre, qui n'est plus la manifestation de phénomènes sociaux, mais leur négation même, bien que les résultats effectifs coïncident parfois avec ceux qui auraient pu être obtenus avec leur aide.

Nous n'envisagerons pas ici ces phénomènes de politique internationale. En effet, dans leurs rapports réciproques, les nations se comportent comme des individus au sein de la nation. Leurs relations ne rentrent pas dans le cadre de celles qui revêtent au sein d'une société organisée la forme définie : elles correspondront, lorsque la société internationale sera

constituée, aux phénomènes juridiques, avec un degré d'ampleur et de complexité plus considérable.

Au contraire, dans une nation moderne, le phénomène politique est nettement spécifique. Il est aujourd'hui, surtout en France, complètement séparé du phénomène religieux. Au moyen âge ou dans la société musulmane, cette forme religieuse qu'il décèle résulte de ce que la société est foncièrement régie par un système religieux. En Angleterre, le lien intime qui unit cette forme à la nature propre du phénomène politique n'est pas encore rompu. Au contraire, depuis la Révolution de 1789, la spécificité de ce phénomène s'est constamment dégagée, et il est aujourd'hui possible de la saisir en elle-même.

En quoi donc consiste-t-elle? D'abord en ce qu'elle établit entre la société, d'une part, considérée comme distincte des individus et chacun de ces derniers un lien de subordination. La société, qu'elle soit religieuse ou laïque, poursuit un but propre indéniable : celui de se maintenir, de se conserver. Pour y parvenir elle est parfois obligée de demander à l'individu le sacrifice de ses conceptions, de ses buts propres, et même de sa vie. Le phénomène qui réalise cette nécessité c'est le phénomène politique. Les procédés à l'aide desquels le phénomène est consenti ou subi par l'individu est d'ordre interpsychologique.

Ce qui distingue le phénomène politique religieux de ce même phénomène à l'état laïque, résulte uniquement de la nature de la société dans laquelle il apparaît. Si une société religieuse poursuit le but de se maintenir, la société laïque vise au même résultat : elles emploient donc les mêmes procédés; en sociologie nous devons les ranger sous la même caté-

gorie, et pour marquer cette identité foncière leur attribuer le même nom, celui de nomologique.

Mais le phénomène politique se sépare bien plus nettement du phénomène juridique. En réalité il est rare de les trouver l'un et l'autre à l'état pur.

Le phénomène juridique établit entre les sujets sociaux non plus un lien de subordination, mais d'égalité et de solidarité. Seulement les relations modernes sont le résultat de l'assimilation d'anciennes sociétés aujourd'hui mutilées : notamment la famille et en France la commune. Dans les périodes reculées de l'histoire, ces sociétés minuscules présentaient des phénomènes politiques qui se sont transformés et sont devenus juridiques. La subordination familiale ou communale a passé de ces sociétés à l'Etat : elle ne s'exerce plus que par délégation.

Il est donc probable que le Droit n'est pas composé uniquement de phénomènes juridiques, mais en grande partie de politiques. Il est même possible que la partie politique du Droit ne coïncide pas avec ce qu'on appelle le Droit public, surtout avec le Droit administratif, qui présente la synthèse la plus nette de ces deux phénomènes.

Et de fait, nous trouvons dans les parties du Droit privé cette distinction foncière que nous établissons entre eux. Elle correspond d'ailleurs d'une manière plus large aux deux grandes classes des phénomènes nomologiques, l'une plutôt juridico-morale, l'autre surtout politique. Nous en éliminons décidément la forme religieuse qui, encore une fois, n'est qu'une doublure historique de ces phénomènes.

Quel est le critérium qui va nous servir de base pour établir cette distinction?

On en a proposé un, sous une forme différente, qui nous paraît inexact. On a vu dans la participation *volontaire* de l'individu aux fins sociales la caractéristique du phénomène moral (religieux ou juridique) et dans la participation *forcée*, celle du phénomène politique. Une première raison nous induit à penser que cette distinction est mal posée. En effet, elle est relative non pas au phénomène considéré en lui-même, mais au phénomène interpsychologique, qui permet à la conscience individuelle de s'insérer dans la série sociale, qui permet à la société de faire participer un individu au but qu'elle poursuit. Cette distinction est d'un intérêt purement individuel, est relatif à la morale individuelle, au mérite personnel, elle n'atteint en rien la nature propre des phénomènes que nous considérons. Cette question de la valeur de la volonté est d'ordre purement métaphysique et ne doit pas pénétrer en sociologie scientifique. Une seconde raison, tirée de l'observation, nous confirme dans cette manière de voir. C'est que le phénomène religieux, moral, politique ou juridique est tantôt volontaire, tantôt involontaire, sans cesser de rester ce qu'il est. Un individu est libre de contracter ou non. S'il contracte, les phénomènes juridiques qui ont pris naissance à cette occasion vont évoluer en dehors de toute participation volontaire ou non de sa part. Qu'il exécute *volontairement* son engagement ou qu'il y soit *contraint* par les tribunaux, la nature du contrat, des obligations qui en résultent, les procédés de libération conservent le même caractère. Un citoyen est libre ou non de payer l'impôt. Qu'il le paie volontairement ou qu'il s'y refuse et que le montant en soit perçu par l'Etat à la suite d'une saisie, le phénomène politique consistant dans le fait que tout Etat poursuit ses fins à l'aide de l'impôt

n'en reçoit aucune modification essentielle. La morale sociale exige que l'individu travaille, parce qu'il concourt ainsi à la conservation de la société; qu'il accomplisse son travail volontairement et de bonne grâce ou sous l'empire de la crainte, du désir du luxe, peu importe. La solidarité économique qui le relie à la société est toujours identique à elle-même.

Il faut donc éliminer à la base de notre classification la volonté individuelle et, d'une manière plus générale, tout phénomène psychologique ou interpsychologique. Ces derniers sont toujours les mêmes pour chaque classe de phénomènes nomologiques, et chaque classe de ces derniers les emploie tour à tour.

En examinant au contraire la nature propre de ces phénomènes, nous sommes frappés par cette considération que les uns rattachent l'individu directement et sans intermédiaire à la société, alors que les autres n'opèrent ce rattachement qu'indirectement et globalement; que les premiers révèlent la dualité de l'individu et de la société, alors que les seconds ne la laissent pas apparaître, si ce n'est à la suite d'une analyse méticuleuse.

Le phénomène politique met en présence l'individu et la société (non pas seulement l'État) et les oppose nettement l'un à l'autre. Les phénomènes juridico-moraux semblent ne s'adresser qu'aux individus et n'intéresser en rien le but social, qui paraît se dégager ainsi automatiquement du jeu normal de ces phénomènes. Faut-il en conclure que les premiers, où la subordination domine, sont caractérisés par l'*opposition* entre le but social et les buts individuels, et la soumission de ces derniers, leur effacement devant l'autre.

alors que les seconds présentent une *coopération* du but social avec les buts individuels?

Cette distinction nous paraît à première vue assez plausible et demanderait à être poursuivie attentivement à travers les phénomènes concrets. Nous nous bornons à l'indiquer tout en soumettant une objection, qui d'ailleurs n'est pas fondamentale : il est possible qu'un phénomène politique fasse appel à la coopération des buts, s'il se trouve des individus assez désintéressés, assez moraux pour sacrifier leurs vues personnelles à la poursuite du but social.

Le phénomène moral pur, dégagé de toute attache religieuse ou juridique, nous paraît ainsi devoir synthétiser progressivement les diverses formes des phénomènes nomologiques. C'est donc à son développement que doit surtout viser tout système social sérieux et destiné à avoir quelque influence. Ce n'est pas notre but, et nous ne nous attarderons pas ici à développer ces vues.

Il nous paraît plus utile de rechercher maintenant comment nous pouvons concevoir le Droit et les phénomènes juridiques en fonction de nos postulats sociologiques.

En résumé, nous considérons toute société comme un être réel, différant, tout au moins par son but, de la somme arithmétique des individus qui la composent. Cet être est doué d'une conscience différente de la somme des consciences individuelles. Le Droit est une des catégories de cette conscience sociale. Il exprime les conditions que la société juge nécessaires à un moment donné pour son maintien et son progrès. Il coordonne entre eux les buts individuels, en tant qu'ils ne sont pas contraires au but social, et il les subordonne à ce dernier.

Les phénomènes à l'aide desquels il obtient ce résultat sont juridiquement purs ou juridico-politiques. Mais tous font appel pour réaliser leurs fins à des phénomènes interpsychologiques, dont la nature propre diffère de celle des phénomènes purement sociaux.

CHAPITRE VIII

Les Phénomènes juridiques.

Qu'est donc essentiellement un phénomène juridique? C'est tout simplement celui qui se produit lorsqu'une personne exerce un droit ou accomplit une obligation. Mais notre notion diffère de ces deux dernières, en ce sens qu'elle les soude l'une à l'autre intimement : il n'y a pas de droit sans obligation corrélatrice, pas d'obligation sans droit.

Or, ces deux idées de droit et d'obligation sont mêlées de préjugés et d'obscurités sur lesquels il est impossible que l'accord se fasse. Il suffit de se reporter aux innombrables traités de Philosophie du Droit pour s'en convaincre.

Si donc nous voulons traiter les phénomènes juridiques comme une matière d'étude, nous devons écarter toute notion préjudicielle et n'envisager que les faits. Que voyons-nous alors?

Nous nous trouvons en présence d'individus qui *procurent* à d'autres certains « avantages », « services » ou « objets »,

d'une part; d'autre part, des organes sociaux chargés d'obliger ces personnes de procurer ces avantages dans certains cas spéciaux et selon des procédés spéciaux.

Le fait qu'un avantage quelconque est procuré, obtenu, peut être qualifié de *fonction juridique* et représenté schématiquement.

D'autre part, l'observation montre qu'en Droit tout avantage procuré par quelqu'un a une contre-partie : toute vente suppose un prix, tout service un salaire, toute obligation une raison d'être qui, pour que la justice soit satisfaite, doit équivaloir à cette obligation.

En désignant donc par S, S' les *sujets*, c'est-à-dire les personnes, depuis le nouveau-né jusqu'à la personne morale la plus haute, c'est-à-dire l'État; par O l'avantage, le service, l'objet, que procure un sujet à l'autre, nous pouvons écrire le phénomène juridique sous la forme

$$S \xrightarrow{-} O \xrightarrow{+} S'.$$

La première partie de la flèche, allant de S à O, est marquée négativement : c'est la *procuralion* par S de O à S'. C'est en effet un dépouillement partiel de l'activité, de la liberté, du patrimoine de S. Au contraire, la deuxième partie est positive : c'est l'*obtention* par S' de l'avantage de l'objet O. C'est un enrichissement.

Mais ce n'est là qu'une moitié du phénomène. Cette fonction qui fait passer l'objet O de S à S' est la contre-partie d'une autre qui fait passer un autre objet, un autre avantage, un autre service, de S' à S, et qui doit être égal. Nous pouvons donc écrire :

$$S \xrightarrow{-} O \xrightarrow{+} S' = S' \xrightarrow{-} O' \xrightarrow{+} S.$$

Si nous sommons l'ensemble de tous les phénomènes juridiques d'une société à un instant 0 nous aurons :

$$(1) \quad \Sigma (S \succ \overset{-}{O} \overset{+}{\rightarrow} S') = \Sigma (S' \succ \overset{-}{O'} \overset{+}{\rightarrow} S),$$

et cette formule sera l'expression de l'équilibre juridique de cette société.

Équilibre idéal, évidemment, vers lequel on tend sans cesse sans le réaliser, mais dont la formule nous donne une base solide sur laquelle nous pouvons raisonner et dont nous pouvons nous servir pour étudier (à l'aide du Droit lui-même tel qu'il est pratiqué) les lois qui régissent les phénomènes juridiques.

Nous allons en effet voir toute la richesse de cette formule.

Nous pouvons d'abord définir le Droit l'étude des conditions nécessaires et suffisantes pour satisfaire à l'équation (1) et rechercher quelles sont ces conditions.

Nous pouvons alors commencer par rechercher les variations de l'équation par rapport à O et à O'.

Si O désigne un cheval et O' son prix en argent, toute l'étude de ces variations se résout à celle de la valeur, objet de l'économie politique. Le phénomène est alors un phénomène économique-juridique, et les lois, la théorie de la valeur nous renseigneront sur les conditions nécessaires et suffisantes pour que l'équation soit satisfaite.

Si O désigne la prestation en nature, la somme d'argent que certains parents doivent fournir en vertu de l'obligation alimentaire à un parent dans le besoin, O étant exprimé numériquement par la décision de justice ou par le secours spontané que fournissent S à S', O' désignera l'avantage que recueilleront les parents riches à s'acquitter de leur dette, la

considération morale, sociale, qui rejaillit sur eux du fait de se conformer à ce devoir de solidarité familiale. En fait, O' se mesure bien à O , car selon le rang social, la classe à laquelle appartiennent les individus, le taux de l'obligation alimentaire varie : si les parents riches sont très riches, ils sont tenus de donner plus que s'ils le sont moins. Nous avons indirectement ici un moyen de chiffrer des phénomènes juridiques non économiques, qu'on pourrait qualifier de juridico-moraux.

Dans certains cas ni O ni O' ne peuvent s'exprimer directement en francs : par exemple au cas d'obligation réciproque de fidélité de la part des époux. Mais encore ici l'équation indique que cette obligation est soumise à une certaine égalité de valeur qu'il appartient à l'observation de déterminer.

Nous pouvons donc étudier d'abord les variations de la fonction juridique par rapport à O .

Nous pouvons aussi, supposant O et O' constants, l'étudier par rapport à S et à S' .

Or, ce qui détermine les variations de S et de S' aussi bien que de O et de O' , ce sont les *statuts* juridiques de ces sujets et de ces objets. Ces statuts, sur lesquels nous n'insisterons pas davantage ici, sont ou bien communs à tous les sujets ou à tous les objets ou bien spéciaux, et se classent hiérarchiquement. Ils sont obtenus par l'expérience, bien que la méthode qui ait été suivie jusqu'ici pour leur élaboration soit inconsciente et defectueuse. Mais ce n'est pas ici le lieu de déterminer la manière de l'améliorer. Notons seulement que le Droit n'est pas seulement l'étude de la variation des fonctions, mais aussi l'étude de la détermination des statuts. A ce dernier point de vue il se présente comme une morpho-

logie sociale à la fois statique et évolutive, chaque institution statutaire ayant sa cause, sa raison d'être dans l'histoire, ayant une cause historique.

Enfin on peut étudier aussi les variations de la fonction juridique elle-même, en supposant ses éléments constants.

On arrive alors à cette constatation qu'il y a deux formes principales de fonction : la forme échange et la forme association, toutes deux applicables tant aux phénomènes juridico-moraux qu'aux phénomènes économique-juridiques. Dans l'échange, la fonction doit être égale à la fonction inverse, selon la formule (1). Dans l'association, le nombre des fonctions est parfois supérieur à 2; de plus, les rapports ont une durée plus considérable : au lieu d'être temporaire, la fonction est plus continue. Mais on peut la ramener cependant au type (1) à l'aide de procédés faciles.

Le sujet qui est du côté de l'obtention porte le nom de créancier ou, plus généralement, celui de titulaire du « droit ». L'autre sujet est le débiteur ou l'obligé. Mais les notions doctrinales et courantes de droit et d'obligation impliquent une notion de plus que celle qui est apparue jusqu'ici.

Nous avons en effet raisonné comme si la procuration, l'obtention d'un avantage, d'un bien, d'une richesse, d'un service quelconque s'effectuaient automatiquement.

En fait il n'en est pas toujours ainsi. C'est le cas normal. Mais il y a des cas pathologiques où le « droit » apparaît sous son aspect le plus saillant, bien qu'il ne soit pas caractéristique, c'est-à-dire avec le pouvoir de recourir à la contrainte sociale, à la sanction.

L'ensemble des organismes sociaux et des fonctionnaires tant administratifs que judiciaires, dont la mission est de sur-

veiller et de faire exécuter les fonctions juridiques, constitue un ensemble social dont la morphologie est exprimée par le Droit, qui règle aussi son fonctionnement.

Quant aux phénomènes qui sont mis en œuvre lorsque ces organes jouent, ce sont des phénomènes à la fois juridiques et politiques, c'est-à-dire juridico-politiques.

Ils consistent essentiellement dans un *ordre* adressé par un organe social et son exécution par les moyens prévus par le Droit à l'aide des agents de la force publique. Ils paraissent constituer aux yeux du vulgaire l'essence même du phénomène juridique, mais en réalité ils n'en sont qu'une modalité, la moins importante au point de vue numérique. Il est inutile d'insister pour convaincre le lecteur que le nombre des transactions civiles et commerciales qui s'effectuent journellement sans l'intervention de la justice est de beaucoup supérieur à celui des procès qui naissent à l'occasion de fonctions juridiques.

Les rapports qui régissent les divers organes de cette hiérarchie administrative et judiciaire entre eux, avec l'État et avec les individus; les phénomènes qui naissent lorsque ces organes sont en exercice, sont régis par les mêmes considérations de statuts et de fonctions. Seuls l'objet et les sujets diffèrent; le cadre reste toujours le même et les mêmes lois le régissent.

En résumé, le phénomène juridique peut être conçu comme un revêtement dont s'orne tout phénomène social sous certaines conditions. En lui-même il est purement formel et ne revêt de réalité que grâce à un contenu économique, moral (terme malheureusement vague, mais commode pour désigner les relations familiales ou sociales dans lesquelles l'objet ne

peut s'exprimer en francs) ou politique. Il est l'essence même du phénomène nomologique : il exprime les lois selon lesquelles les phénomènes sociaux évoluent et nous apparaissent. Le Droit est donc identique à la Sociologie abstraite en tant qu'elle est nomologique, et tenter l'élaboration d'une sociologie quelconque en dehors du Droit, c'est s'acheminer vers un échec certain.

CONCLUSION

Nous voici parvenu au terme que nous nous étions fixé dans cette étude. Les considérations qui précèdent et qui ne sont que des vues provisoires et approchées ont eu surtout pour but d'amener et de préparer celles qui vont suivre.

Nous croyons pouvoir en effet affirmer maintenant que le mode de confection des lois, la création du Droit, son application, son perfectionnement et son enseignement ne répondent plus à la notion même du Droit à laquelle nous sommes parvenus et qui tend à prévaloir sur les notions antiques héritées des Romains.

Et d'abord le mode de confection du Droit est entièrement vicieux. Il s'élabore *spontanément* sous la pression des intérêts, des besoins, des passions et d'un idéal de justice, idéal vague et inconscient. Pour parvenir à sa formule, le procédé automatique et archaïque de la coutume a été dépassé. De nos jours il se formule par deux organes différents en valeur et en intensité : les parlements et la jurisprudence.

Or, la méthode législative des parlements est tout à fait défectueuse : l'incompétence juridique des législateurs, les

majorités de hasard, les préoccupations politiques et électorales, la presque totale incompréhension du Droit, font de nos lois modernes des tissus de contradictions et d'hérésies juridiques. (Voir, à ce sujet, PLANIOL, t. I, pp. 43-44.) D'autre part, les magistrats, mieux préparés par leur instruction et leur éducation juridiques et qui, par la jurisprudence, arrivent péniblement à faire cadrer les lois modernes avec les principes vraiment juridiques, sont liés par l'interdiction de statuer réglementairement, de sorte que le seul organe vraiment compréhensif du Droit est stérilisé volontairement. Reste la doctrine. Mais si ses solutions, obtenues d'ailleurs sans méthode vraiment scientifique jusqu'à nos jours, tout au moins, influent légèrement sur la pratique du Droit, cette influence est tellement minime qu'elle ne peut espérer contrebalancer l'accumulation progressive des erreurs juridiques qui tendent à surcharger notre Droit.

Au surplus, jurisprudence et doctrine sont fatalement sous la dépendance des législateurs. Une loi promulguée est toujours malgré tout une loi, violât-elle outrageusement les principes les mieux établis de la science juridique, et force est bien d'essayer d'en tirer le meilleur parti possible.

Nous ne comptons pas beaucoup sur une réforme constitutionnelle qui nous doterait de législateurs dignes de leur rôle. Nous croyons même que ces derniers, fussent-ils des jurisconsultes de la plus haute valeur, n'arriveraient pas à la solution qui s'impose de plus en plus, c'est-à-dire à l'élaboration complète de l'ensemble du Droit sur des bases vraiment scientifiques.

Ce travail, qu'il va falloir désormais entreprendre et qui a pour but de substituer à l'élaboration inconsciente et spon-

tanée du Droit une découverte méthodique et patiente de ses lois, de ses axiomes, de ses réalités, ne peut être entrepris que par des chercheurs et des indépendants. S'il donne des résultats, il finira par s'imposer de lui-même.

Quelle est donc la méthode de recherche et de reconstruction du Droit que nous pouvons préconiser à la suite des idées que nous avons exposées?

Elle consiste d'abord à faire complètement abstraction de tout ce qui constitue dans l'immense domaine de la doctrine, de la jurisprudence et du droit positif le caractère obligatoire des solutions qui y sont posées. Autrement dit, il s'agit de traiter le Droit positif moderne comme une *matière*, objet de recherche scientifique, sans se préoccuper de faire cadrer les conclusions auxquelles conduira la méthode scientifique avec les solutions imposées par le législateur ou la jurisprudence; autrement dit encore, de traiter l'ensemble du Droit actuellement pratiqué comme un Droit mort, comme le Droit romain, par exemple.

Ce premier point acquis, il faut considérer que les éléments contenus dans ce droit sont loin d'être dépourvus de valeur. Les notions de droit réel, de droit de créance, de représentation juridique, etc., etc., sont le résultat de réflexions conduites sans méthode précise et rigoureuse, il est vrai, mais qui constituent des approximations suffisantes pour permettre de s'en emparer et d'éviter un travail à moitié élaboré. D'autre part, les relations de fait, l'élément variable et évolutif du Droit, tout au moins plus variable que les principes juridiques, sont presque déjà catalogués et classés dans les œuvres de la doctrine. Il s'agit surtout d'y apporter une systématisation, une rigueur et un détachement complet

de l'autorité soit de la loi, soit du jurisconsulte qui les a conçues.

Tenons pour acquis que les phénomènes juridiques ne sont autres que des phénomènes sociaux quelconques et que la loi juridique n'est autre que la loi scientifique à laquelle ils sont soumis.

Quelle méthode emploierons-nous pour leur étude?

Nous aurons à rechercher : quels sont les phénomènes juridiques, leur classification, les conditions nécessaires et suffisantes pour qu'ils soient obligatoires; leur permanence et leur généralité.

Le Droit comparé peut déjà nous renseigner sur l'ordre de généralité d'un phénomène. S'il se retrouve dans un grand nombre de sociétés, il sera plus général que s'il n'existe que dans une seule.

L'histoire du Droit nous fait connaître le degré de permanence de ces phénomènes. S'il en existe un, identique, depuis les origines les plus reculées, il a un degré de permanence plus considérable que s'il a disparu à un moment donné ou s'il est de date récente.

On peut chercher à vérifier si le degré de permanence d'un phénomène juridique concorde avec son degré de généralité.

Ces deux méthodes devront s'intégrer plus tard dans la science juridique, à laquelle elles prêteront un concours précieux. Cependant ce n'est pas la méthode de ces deux branches qui nous arrêtera, mais celle que comporte la Science juridique pure, encore inexistante et dont M. Roguin a entrevu la possibilité.

La méthode que nous devons employer est celle qui nous conduira à la découverte des lois qui régissent les phéno-

mènes juridiques. Ces lois sont scientifiques, ce sont des lois sociologiques, et ce sont celles que le Droit futur devra considérer comme des lois juridiques.

Il faut donc, pour transformer le droit positif actuel en Droit scientifique, pour le perfectionner et aussi pour l'accroître, user de la méthode scientifique ordinaire, c'est-à-dire de l'hypothèse et de sa vérification expérimentale. Il faut partir des principes de Descartes et du principe positiviste, consistant à abandonner toute spéculation d'allure métaphysique.

Pour cela, le travail le plus urgent consiste dans l'analyse juridique progressive : il s'agit de subordonner peu à peu chaque précepte de droit à son principe ; ne retenir que ces principes et rechercher leur base commune jusqu'à ce qu'on parvienne à un point où l'esprit ne puisse aller plus loin.

On obtiendra ainsi :

1° D'une part, la loi même d'identité, le principe de contradiction, dont toutes les lois juridiques ne sont que le développement : le Droit n'est qu'une « Logique sociale » ;

2° D'autre part, des concepts abstraits représentant schématiquement les choses concrètes auxquelles s'appliquent les divers principes juridiques.

Ce sont ces concepts, dont le degré d'abstraction seul importe, qui sont les éléments primitifs de la science du Droit et que l'expérience seule enrichira progressivement. Tout le reste n'est que de la logique.

Ces concepts ne sont pas spéciaux au Droit : ce sont les données de la sociologie ordinaire. Le progrès juridique est uniquement celui de la sociologie.

Ce qu'il faut en outre surtout s'efforcer de répandre, c'est l'idée que le droit est autre chose que la sanction,

qu'il existe en dehors d'elle et n'a qu'une valeur purement morale.

Pour ceux qui n'ont pas conscience de la solidarité et du peu de valeur de leur individualité par rapport à la société où ils évoluent, un traitement psychothérapique énergique et rationnel pourra peut-être les rendre à la saine réalité des choses. L'idéal anarchique, auquel M. Duguit lui-même a sacrifié, aurait peut-être alors quelques chances de succès, mais c'est là un avenir qui, sans être absolument utopique ni chimérique, n'est pas prêt d'être atteint.

Quoi qu'il en soit, après avoir progressivement renversé les sanctions énergiques du début de l'humanité, les sanctions religieuses, la sanction juridique elle-même est atteinte. Il s'agit aujourd'hui de reconstruire. L'évolution nous emporte vers un Droit dépourvu de sanction, identique à cette Morale dont parle Guyau et qui n'en est que la contre-partie. Il s'agit seulement de le réaliser peu à peu, en ménageant les transitions, et de construire plutôt pour l'avenir que pour le présent. Le plus pressé consiste surtout en l'établissement définitif de la science juridique pure, de l'entente sur la notion même du Droit et le choix de termes précis et rigoureux pour désigner les éléments irréductibles, permanents et invariables qui persistent à travers les modifications nées du contenu concret des formules abstraites. Ce travail peut à l'heure actuelle être entrepris et mené à bonne fin si les chercheurs s'unissent pour en hâter l'achèvement. C'est là la base même de tout l'édifice juridique et c'est l'œuvre à laquelle nous convions les amis de la justice et de la vérité.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	5
INTRODUCTION. — Le Droit et la Philosophie	9
CHAPITRE I. — Les Objets de la Sociologie.	39
CHAPITRE II. — Les Méthodes en Sociologie	47
CHAPITRE III. — L'Être social	55
I. Le Corps social	63
1. Ensemble des Êtres sociaux : Le Personnel social	63
2. Matériel social	68
CHAPITRE IV. — L'Être social (<i>suite</i>).	75
II. La Conscience sociale	75
1. Qu'est-ce que la Conscience sociale?	77
2. Catégories de la Conscience sociale : La Conscience sociale au point de vue statique	91
3. Évolution de la Conscience sociale : La Conscience sociale au point de vue dynamique.	95
4. Divers types de Consciences sociales	100
NOTE	102
CHAPITRE V. Les Phénomènes sociaux.	105
CHAPITRE VI. Les Phénomènes interpsychologiques	121
CHAPITRE VII. Les Phénomènes nomologiques.	129
CHAPITRE VIII. Les Phénomènes juridiques.	149
CONCLUSION	157



HM 34 .B8 1910 SMC
Brugeilles, Raoul.
Le droit et la sociologie

